SOCIAL DEMOTIC RELIGIOSITY

مهتدي الأبيض

دراسات
Studies

اجتماعية التدّين الشّعبي

دراسة تأويلية للطقوس العاشورائية

دار الرافدين

اجتماعية التديّن الشّعبي



اجتماعية التديّن الشّعبي

دراسة تأويلية للطقوس العاشورائية

Social Demotic Religiosity
Interpretive Study of Ashura's Rituals

مهتدي الأبيض

الطبعة الأولى: بيروت ـ لبنان، 2017
First Edition: Beirut - Lebanon, 2017



لبنان ـ بيروت / الحمرا
تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com
dar alrafidain
Dar.alrafidain1
DAR ALRAFIDAIN@maassourati

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 150 - 2

اجتماعية التديّن الشّعبي

دراسة تأويلية للطقوس العاشورائية

مهتدي الأبيض



www.daralrafidain.com

الإهداء

أهدي كتابي هذا . . .

إلى الجهل والتعصب المعشعش في العقول الجامدة أقول لهما ستنتصر عليكما ثورة الوعي والمعرفة في نهاية المطاف، سينتصر الوجود على العدم، وينتصر النور على الظلام . وتنتصر ثورة الدين على أفيون الدين .

تقديم

حدد عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم مجموعة من الخصائص الأساسية لأي ظاهرة من الظواهر الاجتماعية، بما فيها الظواهر الدينية التي غالباً ما تمارس على شكل طقوس. أو ما يمكن أن نعتبره ظاهرة إذا ما تميزت بهذه الخصائص، فكان منها الفاعلية والديمومة. فتشير الأولى إلى تأثيرها في أكبر قدر ممكن من جوانب الحياة الاجتماعية المختلفة بوضوح بارز. في حين تشير الثانية إلى تمسك الجماعة بها لأنها ترتبط بالهوية الدينية التي تحتل من الأهمية ما لا يمكن بأي حال تجاهله أو التغاضي عنه، ارتباطاً مباشراً، عن طريق نوعية محددة من المعتقدات والسلوكيات الخاصة بها، فتحتل حيزاً مهماً من الزمان في حياتها. مما يجعل منها ظاهرة اجتماعية جديرة بالاهتمام. إذ تحتاج المجتمعات والقائمون على إدارتها إلى فهم مثل هذه الظواهر بشكل كبير لتحقيق واحد من أهم الدوافع العلمية لظهور علم الاجتماع الديني، المتمثلة في توظيف الدين والتدين في عملية التغيير الاجتماعي المنشود، والمخطط لتحقيق الغايات الاجتماعية التي تنطوي ضمناً على الغايات الجماعية والفردية لمكونات المجتمع، من خلال الدراسة الاجتماعية التفصيلية التي تعتمد بشكل أساسي على ذهنية متوقدة لباحث ملاحظ تخصص بالمناهج العلمية لدراستها موضوعياً في طرحه وسرده لمضمونات هذه الطقوس من داخلها وكأنه يمارس الاستكشاف الأنثروبولوجي معها. فبالرغم من إيمان

مهتدي الأبيض بها، وهي تشكل بالتالي جزءاً مهماً من تكوينه الديني إلا أن حياديته العلمية أضفت على تأويلاته الثقافية للطقوس العاشورائية الشيء الكثير مما سيكتشفه القارئ.

تتنامى هذه الأهمية لدراسة الطقوس إذا ما اكتسبت خصوصيتها في كمّ ونوع التأثير الاجتماعي المتكرر سنوياً والمتجدد في آنٍ معاً عند الأجيال المتلاحقة التي ما فتئت تضيف إليه الشيء الكثير سنوياً رغم تعرض القليل منه إلى الانزياح. فتظهر في حياة الفرد عندما تقوم بتحديد صورة العلاقة بينه وبين المقدس من خلال مقدس يومي تسامى بتجربته الدينية ليكون ممثلاً أوحد وحقيقياً لمقدس متعالٍ. أما أهميتها في حياة المجتمعات فتكمن عندما تنهمك أو تنشغل نسبة ديموغرافية كبيرة من سكانه بالحشد والتعبئة والممارسة لهذه الطقوس قبل بدء موسمها لضمان استمرارها لفترات طويلة جداً (تصل إلى أكثر من 40 يوماً متواصلة). ففي كل أديان العالم لا تتجاوز ممارسة أي طقس من الطقوس اليوم الواحد أو عدة أيام في أكثر طقوسها تمركزاً ومحورية في هوية الجماعة الدينية التي تمارسها. رغم تكرارها خلال أيام السنة لأكثر من مرة.

ينشغل العالم اليوم بالتأويلات الدينية التي تسهم بشكل مباشر وفاعل في تحديد الإطار الثقافي للجماعة الدينية التي تتفاوت بين التأويل النخبوي لرجال الدين الذين يحتلون المراكز العليا في المؤسسة الدينية التي أكسبتهم التخويل الاجتماعي في احتكار الحقيقة الدينية وقراءة النص أو إعادة قراءته، وما يستتبعه من استنباطات تحدد صورة تدين الفرد ومستوى التزامه الديني في أي مجتمع من المجتمعات، وبين التأويلات الفردية لمن يخولون أنفسهم هذه المراكز فقط، لأن هنالك جماعة من الأتباع يتمحور تكونها الاجتماعي حول إمكانياتهم بالمعرفة الدينية

وقدرتهم على إقناع هؤلاء بوجهات النظر الدينية الفردية. المفارقة التي تحدث بين الجماعات المختلفة التي تنتمي إلى دين واحد وتتحرك ضمن مدى واسع جداً بين الانفتاح والتطرف الديني المفرط (الإرهاب). ففي الحالة الأولى يقيد مجتمع المؤمنين هذه الصلاحيات إلى أضيق حدودها في فترات ممارسة الشعائر أو الطقوس تصل لحد الإرشاد فقط أو التأييد غير المشروط. أما في الحالة الثانية فإن التفرد هو السمة الطاغية التي تبرر التعلق بالأوهام وبآراء ليست بالضرورة تنتمي إلى الدين أو تلائم التدين مع الزمان والمكان للجماعة الدينية. بني هذا الرأي على أساس التوحد الذي يسود هذه الجماعات في الأسس الدينية عند ممارسة الشعائر التي تمثل فروضاً دينية أقرّها وأوجبها النص التأسيسي المقدس في الأديان خصوصاً السماوية منها، وعلى وجه التحديد الإسلام. في حين إن الطقوس تمثل صورة الفهم الشعبي للممارسة الدينية.

فالتدين الشعبي الذي يقترن بالطقوس هو الذي أجبر المؤسسة الدينية (التدين النخبوي) على اتباع منهج السكوت عن الكثير من الارتباطات الدينية لهذه الطقوس وتبريراتها الاجتماعية، فكان هنالك المسكوت عنه في الدين في الكثير من مجالات الحياة الاجتماعية الذي يمثل كل منها الحاجة الاجتماعية إلى الموازنة بين القبول الاجتماعي والقبول الديني لنمط محدد من المعرفة الدينية يخشى أن يرفضها المجتمع إذا ما تقاطعت أو حتى مسّت شغاف اللهفة للممارسة الطقسية، ليخلق بذلك هوة كبيرة وعميقة بين الغاية التي تعد من الوظائف الأساسية للدين (الإصلاح الاجتماعي) الذي تتمحور حوله أخلاق وقيم ونشاطات الشخصيات الدينية (الإمام علي أو الإمام الحسين(عليهما السلام)) التي تشكل المحور الأساسي للطقوس، لتحتفظ بما تتسم به الوسيلة (الأحداث الحياتية لهم)

من أهمية في تحقيق المعرفة الاجتماعية بطبيعة ما أرادوه للدين والتدين على مر العصور والأزمان، بوصف الدين نسقاً متعالياً على الزمان والمكان تديره مؤسسة اجتماعية تعمل على ضمان هذه الديمومة من خلال ملاءمته للتغيرات الاجتماعية والحياتية للأفراد المتدينين.

تشكل الطقوس العاشورائية عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية من العراقيين تحديداً العمود الفقري لهويتهم الدينية، وبالتالي فهي الجزء الأساسي من ثقافتهم التي تسهم بشكل مباشر في تحديد الرؤية للعالم عندهم. تماماً كما تشكل شخصية الإمام الحسين عليه السلام أحد أفراد آل بيت النبي المحورية الدينية بالتدين الشعبي. فانتساب الشيعة إلى علي ابن أبي طالب عليه السلام هو الذي دفع الإمامية إلى التفرد بهويتهم من خلال الفاجعة الحسينية وما عاشوه من عزلة ومظلومية على مدى عصور متوالية. فكلما جدّت المحاولات على منع هذه الطقوس وتجاوزها بالقوة والقهر أو بالمعرفة والإقناع من الخارج المناهض أو من الداخل المؤيد الذي يحاول تشذيبها لما يعتقد بوجود ما يشوبها، أصبحت عصية أكثر على التغيير. وهنا أجد **الأبيض** قد وفق في التوصل إلى التأويل الثقافي لمثل هذا التناقض الذي عززته الشخصية العراقية بكل خصائصها الاجتماعية واندفاعاتها النفسية وتفردها الديني المذهبي الفرقي.

الأستاذ الدكتور صلاح كاظم جابر

الثلاثاء 2015/12/15

المقدمة

عندما ندرس ظاهرة دينية دراسة معمقة يجب أن نبحث عن عقائد تلك الظاهرة، لأن الظواهر الدينية والممارسات التدينية هي انعكاس لعقيدة المجتمع الذي يعتنقها، فهي التي ترسم لهم معرفة اللّه وأصل الوجود وكيفية الوصول إليه، وتندرج هذه الأيديولوجيات والسلوكيات تحت مصطلح التأويل، وهنا نقول هل إن مصطلح التأويل ديني أم فلسفي؟ إن أول من تبنى هذا المصطلح هم الإغريق في فلسفتهم، الذي يقابله في اليونانية (Hermeneutique هرمينوطيقا)، فقال هوبريت وتايمن: هو فن تأويل العلامات تأويلاً فلسفياً، فالفلسفة اليونانية انشغلت في تفسير الكون والبحث عن علة الكون الأولى وإعطاء رؤية كونية للمجتمع، فنجد أن هرقليطس، الفيلسوف اليوناني القديم اهتم بشكل عظيم بـ اللوغوس، فقد اعتبره (القانون الكلي للكون). يقول هرقليطس: (كل القوانين الإنسانية تتغذى من قانون إلهي واحد: لأن هذا يسود كل من يريد، ويكفي للكل، ويسيطر على الكل). ووافقه الرواقيون وقالوا: إن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم، وهو الذي يشيع في العالم الحياة، وإنه الذي ينظم ويرشد العنصر السلبي في العالم. لذلك نجد أن الفلسفة اليونانية تؤوّل أصل الوجود إلى اللوغوس، ومصطلح اللوغوس انتقل إلى الفكر الديني بسبب تقارب الأفكار بينه وبين معنى اللّه.

لكن كلاً من هانس غادمير وبول ريكور، يشيران إلى أن مصطلح الهرمينوطيقا التي تعني الغموض أو الخبيء الدفين، هي مشتقة من (هرمس) اسم الإله المجنح أو رسول الآلهة، الذي كان يحمل الرسائل من الآلهة إلى البشر، أي من مستوى إدراكي فائق إلى مستوى إدراكي أدنى، ومن هنا نقول إن أصل المصطلح هو ديني ومن ثم انتقل إلى الفلسفة، لأن الفلسفة والعقائد الدينية وجهان لعملة واحدة، فكل منهما يبحث عن أصل الكون والعلة الأولى، لكن الفلسفة خاصة بفكر الفيلسوف وتأملاته، أما العقائد الدينية فلها أصول ونصوص ثابتة عن الكون والحياة، وما التأويل إلا تفكيك لهذه الأصول والنصوص.

لو نأتي إلى الدين الإسلامي فنجد أن مصطلح التأويل وجد في القرآن الكريم في أكثر من آية، علماً أن القرآن نزل في شبه الجزيرة العربية، وبالتالي إن الهرمينوطيقا اليونانية تعطي الوظيفة نفسها للتأويل الديني أو الإسلامي وسنوضح ذلك. ولعله كان (هرمس) نبيّاً من أنبياء اللّه، فكثير من الأنبياء تختلف أسماؤهم عندما تترجم إلى لغات أخرى، فالأنبياء في القرآن وظيفتهم هي نقل رسائل من اللّه إلى البشر، ولذلك بعض الأنبياء هم رسل اللّه. ووظيفة هرمس اليوناني هي نفس وظائف الأنبياء في القرآن، علماً أن شريعة النبي تكون صالحة أول أمرها، ولكن بعد موته أو مقتله تخرج تلك الشريعة عن مسارها ويضاف إليها أفكار وممارسات جديدة، فعندها تصبح أسطورة أو شريعة منحرفة. وهذه الإضافات طالت حتى الدين الإسلامي، لذا عندما دخلت الفلسفة إلى الدين الإسلامي تبناها المفكرون الإسلاميون لأنهم وجدوا فيها ما يؤول عقائدهم ونصوصهم الدينية، فكل من الفلسفة والنص الديني قابل أن يثبت وجود الخالق عقلاً[1].

(1) إن إطار الفلسفة الدينية الهرمسية التي انتشرت بعد القرن الثاني الميلادي في الشرق الأوسط

وبسبب تعدد الأديان والعقائد والفرق والفلسفات أصبح كل مجتمع له تأويله الخاص عن اللّه والكون والحياة، وصار المجتمع يسلك سلوكه في الحياة وفق رؤيته الكونية للدين أو المذهب الذي يعتنقه، فهذه الظاهرة حرّضت الأنثروبولوجيين وأصحاب العلوم الإنسانية أن يدرسوا أفكار المجتمعات ورؤيتهم للكون دراسة تأويلية، يبحثون فيها عن أصل الثقافة والعقائد التي يتبناها المجتمع. إن الأساس الذي يقوم عليه مفهوم (رؤى الكون) في الفكر الألماني هو التمييز الذي يقيمه الفيلسوف الاجتماعي الألماني فيلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthe وغيره من المفكرين الألمان بين نوعين من (العلم) وهما: العلم بالمعنى الدقيق للكلمة والذي يبحث عن القوانين ونعني بذلك العلم الطبيعي. والعلم الذي يهتم بما هو فردي ويتبع منهجاً وصفياً خالصاً ونعني بذلك العلم الإنساني.

ويرجع هذا التمييز إلى اهتمام ديلتاي في المقام الأول بالعمليات الذهنية وبالفكر المجرد وهو ما يندرج تحت مقولة العلم الإنساني الذي يضم العلوم الاجتماعية والتاريخية.

كافة والتي كانت مراكزها الرئيسة في الإسكندرية بمصر ثم بأفامية بأنطاكية بشمال سوريا، ومن هذين المركزين أخذت التيارات الهرمسية تمتد وتنتشر لتشمل المنطقة بأكملها بما فيها الجزيرة العربية حيث كانت لها مراكز فرعية، خصوصاً في شمال اليمن ـ منطقة عسير الحالية ـ وشرق الجزيرة ـ منطقة الخليج حالياً. وبصفة عامة لم تكن بيوت العبادة والهياكل والأصنام في الجزيرة العربية إلا صيغة (عامية) للفلسفة الدينية الهرمسية التي يقول عنها مؤرخو الفرق والعلماء المسلمون القدامى إنها تمثل ما تبقى من دين إبراهيم عليه السلام بعد أن أصابه التحريف مع تقادم الزمن. واعتبروا الأفراد الذين اعتنقوا الهرمسية من أتباع أغاذيمون وهرمس اللذين قالوا عنهما: إنهما شيث وإدريس عليهما السلام. انظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص198. فالنبي إدريس أو أخنوع (إينوخ بالعبرية) الذي عدّه المؤلفون المسلمون عبارة عن هرمس، فالحكمة في اعتقاد السهروردي وكثير من مؤلفي العصور الوسطى قد أنزلها الباري على الإنسان عن طريق إدريس النبي أو هرمس. انظر: هنري كوربان ـ بول كراوس، رسالة أصوات أجنحة جبريل، للسهروردي مع شرح لها، دار بيبليون، باريس، 2010، ص151 ـ 152.

انتقل مفهوم (رؤية أو كونية العالم) من دلتاي إلى علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين في أواخر القرن التاسع عشر، ومنذ ذلك الحين ارتبطت دراسات رؤى العالم ارتباطاً قوياً بالأنثروبولوجيا الأمريكية، بينما ارتبط مفهوم البناء الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية بالأنثروبولوجيا البريطانية مع وجود استثناءات على كلا الجانبين.

وبالتالي عندما نريد أن ندرس التدين الشعبي المتمثل بالطقوس العاشورائية الشيعية، يجب أن نبحث عن أصولهم العقائدية ورؤاهم عن العالم، فما تلك الممارسات الطقوسية إلا انعكاس للأصول العقائدية.

فمستويات الممارسة الدينية السلوكية تختلف في المجتمع الواحد وفي الجماعة الاجتماعية الدينية الواحدة في الزمان والمكان تماماً، كاختلاف الالتزام الديني بين الأفراد الذين ينتمون إلى هذه الجماعة الاجتماعية ضمن إطار ما تتميز به من ثقافة فرعية ذات سمة دينية، وهذا الاختلاف راجع بالأساس إلى اختلاف الرؤى إلى العالم والسلوك التديني لهذه الرؤى، لذا نرى أن الدين يشكل العمود الفقري للثقافة العامة في المجتمعات الشرقية الإسلامية العربية ومنها مجتمعنا العراقي.

تسمى هذه السلوكيات الاجتماعية التي تعزز الالتزام الديني بالنص المقدس أو إيمان الأفراد بدينهم وانتماءاتهم المذهبية والطائفية، في علم الاجتماع الديني بالتدين، الذي يقسم بدوره إلى اتجاهين أساسيين: الأول منهما التدين الرسمي، الذي يميز الالتزام الديني لرجال الدين والأفراد الذين يمتلكون من الوعي والثقافة الدينية ما يؤهلهم لمعرفة مقاصد التشريع الديني رغم ما يتميز به النص الديني التأسيسي من عمومية.

أما الثاني فهو التدين الشعبي. الذي يعبر عن مدى الفهم الاجتماعي

للدين بالنسبة إلى عامة الناس وممارسته على أساس ما تسمح به عمليات التفاعل الاجتماعي للظروف الاجتماعية المحيطة بهم بجميع جوانبها التنظيمية، وانتمائها إلى النظم والمؤسسات الاجتماعية الأخرى المؤلفة للبناء الاجتماعي في المجتمعات الإنسانية.

يعدّ التديّن الشعبيّ الذي يمثّل نمط الطّقوس العاشورائيّة ظاهرة اجتماعية مرتبطة بالعقيدة المقدّسة للجماعة الشّيعيّة، حيث إنّ التحوّل السلوكيّ الذي يحدث في الأيام العشرة الأولى من محرّم يغلب على كل مفاصل الحياة الاجتماعية. ولعلّ احتشاد المجاميع العفويّة لممارسة ومشاهدة الطّقوس له أثر واضح على البناء الاجتماعيّ، إذ إنّ هذا المشهد الطّقوسيّ أصبح يؤثّر بشكل مباشر على الحياة الاجتماعية ككلّ.

وقد أثارت هذه الظّاهرة الطّقوسيّة اهتمام الباحث وحثّته لدراستها دراسة اجتماعية، متناولاً فيها كلّ أبعادها الاجتماعية، ودفعته للتعرّف على نظرتها للعالم وأيديولوجيتها والعلاقة التفاعليّة بين الظّروف الّتي تحدث في المجتمع وبين الطّقوس العاشورائيّة، كالتّوظيف السياسيّ لها، وربط الوضع السياسيّ الرّاهن في المنطقة بتلك الممارسات، والتعرّف كذلك على علاقة التّأثير بين القيم الطّقسيّة والرّأسمال الاجتماعيّ الاقتصاديّ، وأيضاً على أثر الثّقافة الشّعبيّة في تلك الطّقوس من خلال تجديدها، والمعنى الّذي تحمله الطّقوس عن طريق الرّموز التّفاعليّة الّتي يتفاعل من خلالها أفراد وجماعات المجتمع المحليّ.

ومن هنا تركّز اهتمام الباحث للإجابة عن التّساؤلات المتعلّقة بموضوع البحث والتي كانت على النحو التّالي:

1 ـ ما هي الرؤية الكونية والأيديولوجية للجماعة الشيعية وانعكاس هذه الرؤية على نمط التدين الشعبي والسلوك الطقسي؟

2 ـ ما هي الرموز المقدسة والدلالات والمعاني التي تحملها تلك الرموز عند الجماعة الشيعية التي نلاحظها خلال العشرة الأيام الأولى من شهر محرم الحرام؟

3 ـ ما هي الوظيفة الاجتماعية في مظاهر التدين الشعبي وسلوكه الطقسي عند الجماعة الشيعية؟

لذلك تكمن أهميّة البحث للتديّن الشّعبيّ ممثلاً بنمط الطّقوس والشّعائر العاشورائيّة الّتي تمارسها الجماعات الشيعيّة بجوانب اجتماعية وسياسيّة واقتصاديّة، فضلاً عما تعزّزه من مبادئ وقيم وسلوكيّات عند تطبيقها في الواقع الاجتماعيّ، لأنّ هذه الطّقوس تنتقل شعوريّاً أو لاشعوريّاً من جيل إلى آخر، بالرغم مما يحدث فيها من استبدال وتغيير عن طريق التغيّرات الخارجيّة والدّاخليّة.

وأخيراً أقدم وافر الشكر والامتنان إلى أستاذي الدكتور علي جواد وتوت لاقتراحه عليّ دراسة (سيوسيولوجيا التدين الشعبي)، وأقدم شكري الجزيل إلى أستاذي الدكتور صلاح كاظم جابر الذي قدم هذا الكتاب وساعدني كثيراً، وأقدم شكري إلى صديقي الأخ مهند البصري صاحب دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع الذي لم يبخل في تقديم المعلومات الكثيرة، وأقدم شكري الجزيل إلى الصديق الروائي حامد عبيد الذي لم يبخل علي بتزويدي الكثير من المصادر من مكتبته البيتية.

المصطلحات والمفاهيم

كثير من المصطلحات يتم نبذها في المجتمع بسبب الإساءة إلى مفهومها فتصبح منبوذة ثقافياً، وربما يستخدم المجتمع هذا المصطلح في حياته اليومية من حيث لا يشعر، وهذا الأمر يقع ضمن الإشكالية بين المصطلح والمفهوم وآلية ترجمة المصطلحات إلى العربية، فمثلاً إن المجتمع الإسلامي ينبذ مصطلح (العلمانية) كونه مصطلحاً غربياً يقلل من قدسية الدين حسب فهمهم، لكن إذا قلت لهم (المدنية) فهم يطمئنون لهذا المصطلح. بالرغم أن كلا المصطلحين يعطيان المفهوم نفسه إلى حدّ ما، ولكون الأول غربياً يتم نبذه، ولكون الثاني عربياً يكون مقبولاً، لذا نحن هنا سنوضح المصطلحات التي فيها إشكالية على ترجمتها ومفاهيمها.

أولاَ: الاجتماعية Sociological

هناك إشكالية المعنى في ترجمة المصطلحات الغربية أو اليونانية إلى العربية، ومفهوم (الاجتماعية) هو أحد المصطلحات الذي أثار إشكالية حول معناه. لذا يجب أن نقف حول هذا المفهوم حتى نوضح المعنى الذي نحن بصدده.

تم اختراع تعبير سوسيولوجيا (Sociology) من قبل المفكر الفرنسي أوغست كونت(A.Comte)، في الجزء الرابع من بحثه حول الفلسفة الوضعية (Course of positive philosophy).

وقد شاعت كلمة (سوسيولوجيا) واعترف بها في اللغات الأخرى، إذ نجدها في اللغة الإنجليزية (Sociology). وفي الألمانية (Soziologie). وفي الإيطالية Sociologia). وحتى في اللغة العربية كثيراً ما يستخدم الاصطلاح الأجنبي نفسه إلى جانب الاصطلاح العربي (علم الاجتماع)[1].

ذلك بأن اللغة العربية تبدو هنا وهي تعاني نوعاً من الضعف في الدلالة على مفرداتها، بخاصة تلك المنقولة إلينا عبر الترجمة. فالمجامع العلمية للغة العربية، تتعدد في رؤيتها للمصطلحات المترجمة ودلالاتها، وهي تفتقد إلى الإجماع فيما بينها كنتيجة طبيعية للاختلافات الموجودة في البنى المجتمعية العربية، فضلاً عن اختلاف الأنظمة السياسية العربية. وهو ما يشكل عبئاً مضافاً على الباحثين العرب[2].

وبأبسط الكلمات تعرف السوسيولوجيا بأنها علم دراسة المجتمع، لكن هذا التعريف يثير غموضاً هو الآخر، إذ لا شك فيه أن مفهوم (المجتمع) غامض بحدّ ذاته، ومفهوم المجتمع (society) لغة متأتٍّ من المصدر (جمع) للشيء المتفرق، (اجتمع) و (تجمع) القوم أي اجتمعوا من هنا وهناك[3].

يذهب عدة من المختصين في تاريخ السوسيولوجيا إلى أنها (أي السوسيولوجيا) تشكلت على خلفية المشكلات التي تعرض لها المجتمع الأوروبي الغربي، فظهرت السوسيولوجيا كحقل متميز ومتخصص في مواجهة هذه الأزمات لغرض فهمها ومحاولة وضع المعطيات لها[4].

---

(1) عبد الحميد لطفي، علم الاجتماع، بيروت، دار النهضة العربية، ط7، بدون تاريخ، ص24.

(2) علي جواد وتوت، الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008، ص34.

(3) علي جواد وتوت، محاضرات ألقيت على طلبة الدراسات العليا، ماجستير في سوسيولوجيا السياسة، غير منشورة، ص3.

(4) أحمد مجدي حجازي، علم اجتماع الأزمة (تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة)، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص27.

يعرف أنتوني غدنز السوسيولوجيا بأنها تعنى بدراسة الحياة الاجتماعية والجماعات والمجتمعات الإنسانية. إنه مشروع مذهل وشديد التعقيد لأن موضوعه الأساسي هو سلوكنا ككائنات اجتماعية. ومن هنا فإن نطاق الدراسة الاجتماعية يتسم بالاتساع البالغ، ويتراوح بين تحليل اللقاءات العابرة بين الأفراد في الشارع من جهة، واستقصاء العمليات الاجتماعية العالمية من جهة أخرى[1].

كان عنوان هذه الدراسة (سوسيولوجيا التدين الشعبي)[2] وقد تم توجيه العنوان من زاوية أخرى تتعلق بمفهوم (السوسيولوجيا) بسبب من الخلاف الحاصل فيما ينطوي عليه هذا المفهوم، فمنهم من قال: تعني **علم الاجتماع** ومنهم من قال: تعني **الاجتماعية**، وهذا الخلاف ناجم عن المفاهيم التي يفتقر لها المقابل العربي حيث نقلت بحرفيتها ولفظها إلى اللغة العربية، فبعض الكتّاب ترجموها إلى مفهوم **الاجتماعية** كونها تشير إلى العملية الاجتماعية التي يجري في إطارها التفاعل الاجتماعي الخاص بالظاهرة أو المشكلة أو الإشكالية[3].

لكن بعد توضيحها أعلاه اتضح أن السوسيولوجيا تعني **علم الاجتماع**، لكن في المقابل لا يوجد هناك تخصص اسمه **(علم اجتماع التدين الشعبي)**، بل فقط هناك **(علم الاجتماع الديني)**، وبالتالي إن العنوان من أساسه غامض، لذلك حلاً للإشكالية حولته في هذا الكتاب إلى **(اجتماعية التدين الشعبي)**.

---

(1) أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: الدكتور فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص47.

(2) أصل هذه الدراسة، رسالة ماجستير في علم الاجتماع موسومةَ بـ (سوسيولوجيا التدين الشعبي).

(3) صلاح كاظم جابر، المضامين الاجتماعية للعمل في الإسلام، رسالة ماجستير، العراق، جامعة القادسية ـ كلية الآداب، 2001، ص15.

ومصطلح **الاجتماعية** يعطي الباحث حرية أوسع للخوض في مجال السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية كون أن التدين الشعبي مفهوم تم تداوله ودراسته بين علم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا، فضلاً عن أن الدراسات التأويلية هي ضمن حقل الأنثروبولوجيا، فهم يدرسون الموروث الثقافي للمجتمعات ويبحثون في أصولها أو بداياتها، لذلك عندما أضع مصطلح **الاجتماعية** يكون لديّ المجال الواسع لدراسة الموضوع دراسة تأويلية بحثاً عن عقائد الشيعة وأثرها في أيديولوجيتهم وسلوكهم.

حيث إن الاجتماعية (Sociological) تمثل كل ما يخص الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع ما يتأثر بالتفاعل الاجتماعي الذي يجري في مواقف محددة ودورية بينه وبين الآخرين من أعضاء المجتمع من خلال النظم الاجتماعية التي يتألف منها البناء الاجتماعي في المجتمعات الإنسانية قديمها وحديثها متقدمها والبدائي منها[1].

كما تعرف الاجتماعية أيضاً على أنها عمليات التحليل التي تخص العلاقات والظواهر الاجتماعية التي تنشأ بين الأفراد والجماعات الذين ينتمون إلى بناء اجتماعي محدد، كالاهتمام بالاحتياجات المعنوية التي تتميز بها التفاعلات الإنسانية في المجتمعات، بالتركيز على تأثير التفاعل الاجتماعي في العلاقات الاجتماعية وتكوين المواقف الاجتماعية بهدف التمييز بين أنماط وتأثيرات السلوك الاجتماعي والإنساني[2].

وتشير أيضاً إلى الجوانب الاجتماعية التي يتضمنها المقدس مجتمعياً والذي يتحقق من خلاله نسق القيم الاجتماعية التي تتميز بالرسوخ والثبات

(1) نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود عودة وآخرون، مصر، دار المعارف، ط7، 1983، ص 27 ـ 35.

(2) مازن مرسول محمد، سوسيولوجيا الأزمة، بغداد، الحضارة للطباعة والنشر، 2008، ص22.

النسبي والفاعلية الذي يسمى النسق الديني حيث لا يستطيع أفراد المجتمع انتهاكه أو الخروج عليه، نظراً لما يتمتع به من عمليات التدعيم الاجتماعي التي توفرها عملية التنشئة الاجتماعية التي يمر بها أفراد المجتمع، والتعزيز الذي توفره عمليات الضبط الاجتماعي الرسمي أحياناً وغير الرسمي في معظم الأحيان بما يعطيه فاعليته القصوى في التأثير بمجريات الحياة الاجتماعية للأنساق والأفراد منفردين أو مجتمعين[1].

ثانياً: التأويل: الهرمينوطيقا

بعد أن وضحنا أصل الهرمينوطيقا في مقدمة هذا الكتاب نريد هنا أن نوضح إشكالية الترجمة للمصطلح، فالهرمينوطيقا لها عدة إشكاليات في ترجمتها حالها حال المصطلحات المترجمة الأخرى كالسوسيولوجيا مثلاً حيث ناقشنا إشكاليتها أعلاه.

ومن الأسئلة التي تثار حول إشكالية هذا المصطلح. هل هو غربي المنشأ أم عربي؟

إن كلمة التأويل وجدت في القرآن الكريم في عدة آيات: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾، وكذلك في مورد آخر: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾، وأيضاً: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾[2]. لذلك نجد هذه الكلمة موجودة في معاجم اللغة العربية، حيث جاءت من الفعل الثلاثي (أوّل) الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ،

(1) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص395.

(2) سورة يونس، آية 39. الأعراف، آية 53. آل عمران، آية 7.

والتأويل فهو تفعيل من أوّل يؤوِّل تأويلاً، وثلاثيه آلَ يؤُول أي رجع وعاد. وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل. فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد[1][2].

وبالتالي نتساءل مرة أخرى إذا كان المصطلح موجوداً في تراثنا العربي والإسلامي فلماذا تم استعارته من الغرب؟ إن المصطلح التأويل تمت مداولته بين الفرق والمذاهب الإسلامية، فكل فرقة أخذت تجادل وتؤوّل النصوص الدينية حسب رؤيتها للعالم، وسنوضح ذلك فيما بعد، لذلك كان التأويل يستعمل حصراً في الجدل الديني وتم اندثاره إلى حد ما.

لكن في القرن العشرين تقريباً عاد مرة أخرى كأحد المصطلحات الحديثة في عالمنا العربي حيث تمت ترجمته من العالم الغربي إلى العربي، لكن استعماله يبدو مختلفاً عما كان سابقاً، فهو خرج من دائرة النصوص الدينية، ودخل في اللسانيات واللغويات لدراسة الدلالات والمعاني التي تحملها النصوص الدينية، لذلك نرى أن نصر حامد أبو زيد وعلي حرب وآخرين تبنوا التأويل للنقد الأدبي وفهم الدلالة والمعاني التأويلية عند الفرق والمذاهب الإسلامية كقراءة جديدة أكاديمية.

ومن المعلوم أن التفاعل الثقافي والتداخل الحضاري بين الشعوب والأمم لا يتم إلا عبر وساطة الترجمة. وسؤال الترجمة هو سؤال التأويل بالأساس، وهو يطرح حينما نريد نقل نص ما إلى لغتنا. وعلى ذلك فإن إشكالية ترجمة المصطلح أياً كان، هي إشكالية تأويلية من الدرجة الأولى.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، دار الحديث، 2013، ص274.

(2) من وجهة نظري: إن التأويل غير التفسير، التأويل هو المعنى الحقيقي التام للنص، الذي لا يقبل الاحتمال أو الشك، والتأويل لا يمتلكه إلا الراسخون في العلم (العباد الذين يخلصهم الله من الجهل)، أما التفسير هو المعنى الظاهري والمحتمل للنص، فهو خاضع للظروف الزمكانية للمفسر، فالتأويل حقيقة مطلقة، والتفسير فينومولوجيا الحقيقة، هذا ما يخص القرآن الكريم فحسب.

وعلى ذلك، ومثلما يقول غادمير: (إن أية عملية ترجمة هي في الوقت نفسه عملية تأويل. وبإمكاننا حتى القول بأن الترجمة هي أعلى ذروة للتأويل، ذلك الذي يكونه المترجم للكلمات التي يشتغل عليها. ومن ثم، يجعلنا مثال الترجمة على وعي بأن اللغة كوسيط للفهم يجب أن نأخذ في حسابنا الهوة القائمة فعلاً بين روح الكلمات الأصلية وبين عملية إعادة إنتاجها. إنها الهوة التي لا يمكن أبداً قفلها بإحكام).

وبالتالي فليس باستطاعتنا الحديث عن فعل الترجمة ما لم يتم التأويل والفهم المسبق للمعنى المراد ترجمته. ونحن نفهم (المعنى) في لغته الأصلية، ومن ثم نقوم بتأويل حصيلة فهمنا هذا للغة المراد الترجمة لها[1]. لذا فالعالم الغربي بدأ أولاً في نقد النصوص الدينية في العهدين القديم والجديد، والباحثون العرب تبنوا المنهج الغربي نفسه في تجديد الخطاب الديني الإسلامي، لذلك إن (الهرمينوطيقا) المصطلح المترجم مناهجه تختلف عن التأويل في العصور الإسلامية الاولى.

وهنا استخدمنا كلمة (التأويل) بدلاً من (الهرمينوطيقا) من أجل أن نبتعد عن المصطلحات الرنانة التي تثقل كاهل القارئ العربي محاولين تبسيط المصطلح حتى لا نخرج من ترجمته أولاً ويفهم القارئ المعنى الذي نحن بصدده ثانياً.

ولست أنا أول من استخدم مصطلح التأويل بدل الهرمينوطيقا، فنجد مثلاً محمد شوقي الزين في كتابه (تأويلات وتفكيكات) قد ترجم المصطلح الأجنبي بـ(فن التأويل). (إننا نبتغي صيغة (فن التأويل) لترجمة كلمة Hermeneutique تمييزاً عن (التأويل) بمعنى Interpretation). وهناك

---

(1) مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2014، ص18.

من فضّل تعريبها بـ(التأويلية) وهو ما فعله الدكتور منصف عبد الحق في كتابه (الكتابة والترجمة الصوفية: نموذج محيي الدين بن عربي)[1]، أضف إلى ذلك أن نصر حامد أبو زيد استخدم أيضاً مصطلح (التأويل) مقابلاً عربياً موازياً ومعادلاً لـ(الهرمينوطيقا) حيث يورد (الهرمينوطيقا أو التأويلية إذا شئنا استخدام المصطلح العربي)[2].

لذلك أنا أيضاً هنا أستخدم كلمة التأويل في هذه الدراسة (دراسة تأويلية للطقوس العاشورائية) لكن ليس دراسة في اللغويات واللسانيات، بل في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، لأن التأويل اتسع وأخذ يدرس كل العلوم الإنسانية. يقول أبو زيد: (اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلكلور)[3]. حيث نقله فيلهلم دلتاي إلى الأنثروبولوجيا لفهم أصل ثقافات الشعوب ونظرتهم للعالم، فضلاً عن كليفورد غيرتز في كتابه (تأويل الثقافات) مقالات أنثروبولوجية في إندونسيا. وسنوضح ذلك في مستقبل هذا البحث، وفي العراق درس علاء جواد كاظم في أطروحة الدكتوراه (بنية العقلية العراقية ـ دراسة تأويلية في الأنثروبولوجيا المعرفية). وأنا هنا أضيف دراسة تأويلية أخرى في حقل العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا عن الممارسات الطقوسية العاشورائية عند الشيعة الإمامية لمعرفة نظرتهم للعالم من خلال تلك الطقوس.

---

(1) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي، المركز الثقافي العربي، بدون تاريخ، ص29.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط8، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، 2008، ص16.

(3) المصدر نفسه، ص13.

فعلم اجتماع الأديان قد قلب منظار التفسير أو التأويل لمعنى النظام الاجتماعي: فكل مبدأ أو اعتقاد ديني يفسر بالحوادث أو الوقائع المجتمعية، أي إن الظواهر الاجتماعية التي ندرسها نجد تفسيرها في مبادئها الاجتماعية، حيث توضع الظاهرة الدينية في مرجعها الاجتماعي، فتعرف به لا بسواه. وبحسب الدكتور يوسف شلحت في نظريته الجديدة لعلم الاجتماع الديني، فإن علم هذا الاجتماع ـ يفترق افتراقاً منهجياً عن فقه الأديان ـ الذي يسعى إلى تفسير الحوادث الاجتماعية من خارجها، معتمداً نصوصاً أو أفكاراً غيبية لا صلة لها بما يحدث فعلاً، إلا بتأويل عنوانه، وإعادة الظواهر من النور إلى الظل أو الظلمة. ومن هنا، ظهر ـ حتى داخل استغلال الفقه الديني لأغراض سياسية أو ضريبية ـ اختلاف واضح بين الفقه أو لاهوت التنوير والتحرير، وفقه الأعراف الماضوية المنفصلة تماماً عن واقع العصر وتحدياته[1].

لذا نعود هنا إلى تأويل النص في الدين الإسلامي، حيث تبلغ مركزية النص في بناء الحضارة الإسلامية حد إمكان نسبتها إليه، فتأويل النص نجده قد تزامن بالتحديد بعد وفاة النبي محمدﷺ لأن الرسول لم يكن يؤول النص الديني، بل اكتفى بحرفيته فقط، بالشرح والتعليل، فقريش عرفت الدين عن طريق السمع والتأثير البلاغي للقرآن الكريم، كما أن الصحابة لم يجتهدوا في تأويل صفات الخالق، ولم يتطرقوا إلى قضايا الفيض وقدم الكون، فالاجتهاد في مثل هذه الأمور بالنسبة إليهم كان ضرباً من الهرطقة (الزندقة). ويعلل ابن رشد في هذا الرأي قائلاً: (فإنما الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل، دون تأويل فيها،

(1) حسين أحمد شحادة، اجتماعيات الدين والتدين (دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية)، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010، ص20.

ومن كان منهم وقف على تأويل، لم ير أن يصرح به)[1]. لكن التأويل حدث بعد وفاة النبيﷺ مباشرة، وكان أول التأويل هو على شكل الحكم بعد النبي، وسنوضح ذلك في مستقبل البحث.

فعندما حدثت الاختلافات في العالم الإسلامي وتمت ترجمة الفلسفة اليونانية ودخولها إلى العالم الإسلامي، ظهرت فكرة تأويل النص بشكل مشاعي، فقالوا هناك آيات محكمات ومتشابهات، فالمحكم لا يحتاج إلى تأويل (لا اجتهاد أمام النص). أما المتشابه فيحتاج إلى تأويل، وحدث الاختلاف الفكري والصراع بين الفرق الإسلامية باختلاف التأويلات للنصوص، حيث إن تأويل النص يترتب عليه آثار (إيمان أو كفر) ومن ثم أخذ التأويل الجانب الثقافي لتلك الفرق والمذاهب. فنرى اليوم أن كل مذهب ينظر للعالم بخلاف الآخر، وهذا راجع إلى اختلاف التأويل لكل منها.

وتم تفريق المسلمين بين العامة (التفسير بالمأثور) والخاصة (التفسير بالرأي أو التأويل)، فالعامة تعتمد على الأدلة التاريخية واللغوية والنقل، وقد أطلق عليهم أهل السنة والسلف الصالح. أما الخاصة بجميع اتجاهاتها، يعتقدون أن لكل ظاهر باطناً، وقد اختص بمعرفة الباطن عليّ وأولاده أي أئمتهم المعصومونعليهم السلام، فسمّوا الموالين لهم بالخاصة وهم الشيعة ويلحقهم المعتزلة والمتصوفة والفلاسفة[2]. فلقد قالوا: (لا بدّ لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواسّ عليه، وباطنه يحويه ويحيط العلم به بأنه فيه، وظاهره مشتمل عليه)[3].

---

(1) معروفي العيد، الهرمينوطيقا(جدلية الأصل والانزياح)، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2015، ص38 ـ 39.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سبق ذكره، ص15.

(3) النعمان القاضي، أساس التأويل، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، ص28.

ثالثاً: شعائر أم طقوس

اختلف الباحثون الإسلاميون الشيعة عن الباحثين في العلوم الإنسانية، فالأول يقول إنها شعائر حسينية، والآخر يقول إنها طقوس عاشوراء، وهذا الاختلاف ناتج عن الإشكالية بين الشعائر والطقوس، فالشعائر دينية بحتة. أما الطقوس ممارسات اجتماعية منها ما يكون دينياً ومنها ثقافي، فالباحثون في العلوم الإنسانية يقولون لم يورد نص ديني بخصوص الشعائر الحسينية لذلك تعتبر من الطقوس.

إن كلا الفريقين أخذا الحقيقة من جانب واحد وأهملا الجانب الآخر. فالممارسات العاشورائية منها ما يكون شعائر ومنها ما يكون طقوساً، فضلاً عن أن الممارسات جوهرها شعيرة ولكن بعض أشكالها تعتبر طقوساً. وسنوضح ذلك.

ذكر القرطبيّ الشعائر في تفسيره: كلّ شيء للّه تعالى فيه أمر أشعر به وأعلم يقال له شعار، أو شعائر، وقال: الشّعار: العلامة، وأشعرت أعلمت، الشّعيرة العلامة وشعائر اللّه أعلام دينه[1]. والشعائر تأتي من جمع شعيرة والشعيرة (العلامة)، وفي الاصطلاح شعائر الإسلام هي ما ذهب الشّرع إليه وأمر بالقيام به كالفرائض من صلاة وحجّ وزكاة وغيرها. والشّعيرة كذلك ناقة الهدي ونحوها ممّا يهدى لبيت اللّه[2].

نستنتج من خلال ذلك أن الشعائر في الإسلام هي شريعة وفريضة يجب القيام بها، فمثلاً فريضة الحج تعتبر من شعائر اللّه وفريضة يجب أداؤها مع الاستطاعة، فجاء في القرآن الكريم: ﴿ولله على الناس حج البيت

(1) تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، 2002، ص40.

(2) أحمد عطيّة اللّه، القاموس الإسلامي، ج4، مكتبة النّهضة العربيّة المصريّة، القاهرة، 1976، ص104.

من استطاع إليه سبيلاً﴾[1]، وهذا الحج له شعائره التي يجب أن يلتزم بها الفرد، وهذا ما ورد في القرآن الكريم: ﴿إنّ الصّفا والمروة من شعائر اللّه فمن حجّ البيت الحرام أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما ومن تطوّع خيراً فإنّ اللّه شاكر عليم﴾[2].

إذن إن الشعائر واضحة في القرآن تكون على شكل فرائض منصوص عليها كالصلاة أو الحج، لكن القرآن لم ينص على الشعائر الحسينية مثل ما نص على الحج، إذن كيف نقول إن الممارسات في عاشوراء أنها شعائر؟ إن الجماعة الشيعية تأخذ أحكامها الدينية من مصدرين، إما من القرآن أو من النبي محمدﷺ وأهل بيته الأطهار، وهذا بخلاف الفرق الإسلامية الأخرى حيث لم يعترفوا بأهل البيت كحجة عليهم بخلاف الجماعة الشيعية.

الإيمان عند الشيعة له تجسيد ظاهري ومعنى باطني. وإن الدين يتألف من درجات ومراتب لفهم الحقيقة تؤدي كلها إلى الحقيقة المطلقة. المعنى العميق للدين. أي بعده الخفي. لا يمكن الوصول إليه إلا عبر التأويل، والتأويل من خصوصيات الأئمة وحدهم، فالقرآن يحتوي على حقائق قادمة من العالم الآخر.

وإن النبي والأئمة هم وحدهم الذين تمت مباركتهم لمعرفتهم الخاصة لخصوصيات اللّه وشؤونه، وهم وحدهم القادرون على تأويل تلك الحقائق وتفسيرها. ففيما يمكن للمعنى الظاهري الجلي للقرآن أن يفهم من خلال التفسير، غير أن المعنى الكامن والداخلي لا يمكن فهمه إلا بالتأويل، هذا التأكيد على التأويل والحقائق الباطنة شكل وجه الشيعة الظاهري. إن الشيعة على امتداد القرون جسدوا معتقداتهم الدينية

(1) سورة آل عمران، الآية 97.
(2) سورة البقرة، الآية 158.

ومذاهبهم في مصطلحات تنطوي على قراءة باطنية للمصادر الإسلامية[1]. فمثلاً الخمس في الإسلام يكون من غنائم الحرب. أما الجماعة الشيعية تفرض الخمس على أرباح المكاسب أيضاً، يستندون في ذلك على قول عن الإمام الرضا(عليه السلام). حيث أوجب الخمس في أرباح المكاسب، إذ يعدّونه إماماً معصوماً مفترض الطاعة وحجة عليهم، كذلك في قضية الممارسات العاشورائية هناك أقوال عن أهل البيت تحث على هذه الممارسات، وبما أن أقوالهم حجة عليهم فيعدون هذه الممارسات شعيرة، يقول الإمام الصادق(عليه السلام): (من أنشد في الحسين بيتاً فبكى وأبكى عشرة فله ولهم الجنة. ومن أنشد الحسين بيتاً فبكى وأبكى تسعة فلهم الجنة)[2]. وقال الإمام علي الرضا(عليه السلام) لابن شبيب: (إن كنت باكياً فابكِ الحسين بن علي فإنه ذبح كما يذبح الكبش، ثم قال: إن يوم الحسين أقرح جفوننا وأسبل دموعنا وأذل عزيزنا بأرض كرب وبلاء، وأورثنا الكرب والبلاء إلى يوم الانقضاء، فعلى مثل الحسين فليبكِ الباكون فإن البكاء عليه يحط الذنوب العظام)[3]. فمن خلال هذه الأحاديث وغيرها تستند الجماعة الشيعية على أن الممارسات العاشورائية تعدّ من شعائر الله.

أما الطقوس فيعرفها العالم ليج Leach بأنها نوع من أنواع السّلوك الاجتماعي له صفة رمزيّة تنعكس في صورة الشّعائر والممارسات الدّينيّة، وأحياناً يعبّر عنها في سياق العادات والتقاليد، كما توضّح الطّقوس بحسب آراء العالم ليج معالم التّركيب الاجتماعيّ، إذ تتعدّد أنماط العلاقات الاجتماعية المتناسقة بين الأفراد والجماعات. إذن الطّقوس ليست نوعاً من

(1) ولي نصر، الانبعاث الشيعي، ترجمة: مختار الأسدي، دار الكتب العراقية، بيروت، 2011، ص77 ـ 78.

(2) بحار الأنوار، باب ثواب البكاء على مصيبة الحسين، ج24، ص289.

(3) المصدر نفسه، ج44، س285.

أنواع الحدث وإنما هي وسيلة إعلاميّة تعبّر عن أنواع الأحداث والتصرّفات الاجتماعية، وذلك لخاصيّتها الإعلاميّة البارزة، هذا فضلاً عن وجود طقوس لا تتميّز عن خاصيّتها الإعلاميّة[1].

لذا فالطقوس هي ممارسات ثقافية منها ديني ومنها اجتماعي، وهذه الطقوس إما نابعة من تاريخ المجتمع أو مستوردة من الخارج. وأغلب الطقوس لا يعرف معناها الممارسون بل يمارسونها كعادة اجتماعية متوارثة، فالممارسات العاشورائية التي تظهر في الشوارع على شكل تظاهرات هي طقوس وليست شعائر لأن تلك الممارسات دخلت على الشعائر الحسينية من الخارج، فطقس الزنجيل والتطبير والتشابيه كلها ممارسات مستوردة من الخارج. فمنها مسيحية أو يهودية أو هندية...إلخ، وسنوضح تاريخها في الفصول القادمة، فحتى وإن كان جوهر تلك الممارسات للحسين(عليه السلام) إلا أن شكلها هو طقس دخل العراق عن طريق الترك أو الصفويين، بمعنى دخل بعد انتهاء عصر الإمامة بغيبة الإمام محمد بن الحسن المهدي(عليه السلام). لذا فالبكاء والرثاء والعزاء مثل المجالس تعدّ هذه شعائر لأن هناك أقوال عن أهل البيت بخصوصها، وأما الزنجيل والتطبير والتشابيه التي تظهر بهذا الشكل في الوقت الحاضر تعدّ طقوساً مستوردة من خارج القطر.

وتكاد أغلب المجتمعات في العالم تمارس الطقوس في حياتها، لكن تختلف الممارسات من مجتمع إلى آخر. ففي المجتمعات المتمدنة تكون الطقوس جزءاً من هويتها الثقافية وتراثها الثقافي فيمارسون الطقوس كاعتزاز بتاريخهم الثقافي، فيشكل الطقس لهم مظهراً خارجياً ليس إلا. أما في المجتمعات البدائية فالطقوس تشكل عندهم هويتهم الدينية وروح

(1) زينة جسام محمد، مجالس الملايات (دراسة أنثروبولوجيّة في جسر ديالى)، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 2012، ص11.

التضامن والقداسة، فلم تشكل الطقوس لهم مظهراً خارجياً بل جزء مهم من تكوينهم الوجودي. واستنتجنا ذلك حسب ما لاحظته من الدراسات الأنثروبولوجيا التي جرت في تلك المجتمعات.

وبالتالي إن طقوس عاشوراء التي تجري في الشوارع من كل سنة في محرم هي شبيهة بالطقوس البدائية إلى حدّ ما. كذلك تعدّ الطقوس العاشورائية جزءاً من تكوين الجماعة الشيعية وجزءاً من وجودهم ومصيرهم التاريخي. كما أن الطقوس في المجتمعات البدائية تمارس من أجل استمالة الإله أو الأرواح العليا لجلب منافعها ودفع مضارها. أما الطقوس العاشورائية حسب ثقافة المجتمع الشيعي هي من أجل الشفاعة وغفران الذنوب ليس إلا، فضلاً عن أن الطقوس في المجتمعات البدائية وفي مجتمعاتنا تكون نوعاً من التخدير والتصوف من أجل الهروب من الواقع والبؤس والألم لربط حياتهم بأمل هم صانعوه، وهذا ضرب من الأفيون فارغ المحتوى. لذلك أتساءل هنا: هل ما زالت آثار الثقافة البدائية قابعة في لاشعورنا الجمعي؟ أم نحن ما زلنا بدائيين بامتياز؟

ومن المؤسف والمحزن أن تجد رجال دين كباراً يؤلفون كتباً يحاولون فيها شرعنة طقس التطبير، ويحولونه من طقس وثني وبدائي ودخيل إلى طقس شرعي، ويلصقونه بالشعائر الإسلامية.

الفصل الأول

الرؤية الكونية للممارسات الطقسية

لفظة طقس (Ritual) مشتقّة من الكلمة اللاتينية (Ritus) وتعني العبادات والاحتفالات الدّينيّة أو العادات والتّقاليد والأعراف، وهذه المعاني المختلفة تتواجد داخل اللّهجات المتداولة المألوفة. ومصطلح الطّقس لا يختصّ بحقل معرفيّ واحد، فهو يشمل تقريباً كلّ الحقول المعرفيّة الإنسانيّة، ولهذا نجد أنّه من الصّعب تحديد مفهومه، فهو متداول عند الإثنولوجيين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعيّ وعلماء التحليل النّفسيّ[1].

أولاً: التأويل الاجتماعي ونظرة الشيعة للعالم

إن الدراسات التأويلية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، تدرس رؤية المجتمع للعالم (الرؤية الكونية)، الرؤية التي تنبع من الثقافة تارة ومن الدين تارة أخرى. واختص في هذا المجال العالم الألماني دلتاي، وماكس فيبر في المذهب البروتستانتي، وسنناقش آراءه في فقرة الثقافة الاقتصادية، وكليفورد غيرتز كما أشرنا له، وسنتطرق له في الفصل الأخير من هذا الكتاب. وغيرهم الكثير.

(1) شهيرة بو خنوف، أساطير وطقوس الاستسقاء واستقبال الرّبيع في منطقة خراطة (بجاية)، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري (تيزي وزو) الجزائر، 2012، ص35.

إن تأويلية فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833 ـ 1911) مستمدة من عدة مصادر على رأسها تأويلية شيلر ماخر، ومناهج التاريخ التي وضعتها المدرسة التاريخية الألمانية، والرغبة في تطوير أساس منهجي سليم للعلوم الإنسانية ككل، وقد عمل دلتاي على تطوير مقولات التأويل عند شيلر ماخر وانتحى بها منحى جديداً، وقد تمثل هذا المنحى الجديد لمشروع تأويلية دلتاي في محاولته لتأسيس علوم الروح (الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية) على أساس تأويلي، ولذلك اتسع نطاق التأويل كثيراً عندما أعلن أن المنهج التأويلي في الفهم، كمقابل للمنهج العلمي للتفسير، ينبغي أن يكون منهجاً لجميع العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو يكون بذلك قد طور بوعي التأويلية الرومانسية، ووسعها إلى منهج تاريخي، وفي الحقيقة وسعها إلى إبستمولوجيا للعلوم الإنسانية[1].

وبالتالي فإن نظرة دلتاي كانت تتمثل في أن التأويل يجب أن يكون الأساس الذي على أرضيته تقوم كافة الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وبالتالي فقد قصد (دلتاي) من خلال مشروعه التأويلي إلى التماس أساس منهجي وتطبيقي يظهر اختلاف واستقلال علوم الروح عن علوم الطبيعة، وبذلك فقد عمل دلتاي على تطوير تأويلية شيلر ماخر إلى منهج كلي للعلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية. وعلى ذلك فإن إسهام دلتاي هذا ينتمي إلى النزاع الذي نشب بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية إبان القرن التاسع عشر. وقد كانت جذور هذا النزاع الاعتراف بنموذج البحث المنهجي عن المعرفة، الذي يحدد المرحلة الحديثة كلها بواسطة العلوم الطبيعية المضبوطة[2].

---

(1) مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا، مصدر سبق ذكره، ص53 ـ 54.

(2) روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ، ص46.

وتوضيحاً لما سبق، فقد رأى دلتاي أن حقل علوم الطبيعة إنما هو معني بالأساس بـ(تفسير) الظاهرة الطبيعية، في حين إن حقل علوم الروح يختص بـ(فهم) الإنسان، سواء كان في ذاته أم في علاقته مع الآخر أم في علاقته مع مجتمعه...إلخ. ويظهر هنا بكل وضوح التمييز الأساسي الذي استند عليه دلتاي في محاولته الرامية للتمييز ما بين العلوم الطبيعية من جهة وعلوم الروح من الجهة الثانية، ألا وهو التمييز ما بين (التفسير) الذي ميدانه وموضوعه (الطبيعة)، و(الفهم) الذي ميدانه وموضوعه (الإنسان) وهو الأمر الذي تؤكده المقولة الشهيرة له: (ليس بإمكاننا أن نشرح الإنسان وإنما نحن نفسر ونشرح الطبيعة ونفهم أو نتأول الإنسان. لقد تم نفي التفسير خارج حقل العلوم الطبيعية). ويشرح لنا هابرماس هدف مشروع دلتاي بكلمات وجيزة وبليغة، بقوله: (دلتاي يربط الموضوعية الممكنة للمعرفة الخاصة بعلوم الروح بشرط تزامن محتمل للمفسر مع موضوعه. مقابل «ما هو بعيد مكانياً وما هو غريب لغوياً»، يجب على هذه الموضوعية أن تنقل نفسها إلى موقع قارئ ما بعيداً عن زمن ومحيط المؤلف. ويحقق التزامن في علوم الروح الوظيفة ذاتها كما تحقق علوم الطبيعة قابلية إعادة التجربة: هنا يتحقق ضمان قابلية تبادل ذات المعرفة)[1].

ودلتاي هنا يريد أن يضع الفهم الإنساني للعالم والكون بعيداً عن تفسير وشرح علماء الطبيعة، بمعنى أن علماء الطبيعة يكتشفون الظاهرة الطبيعية من خلال الملاحظة أو التجربة ويفسرونها ويشرحونها شرحاً علمياً، لكن هذا الشرح لا يغير الرؤية الكونية النابعة من الثقافة أو الدين

(1) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، 2001، ص217 ـ 218.

للإنسان، لذا فإن السلوكيات والأيديولوجيات للفرد نابعة من رؤيته الكونية التي ورثها أو تعلمها من محيطه الاجتماعي الديني أو الثقافي.

من الجدير بالاهتمام أن أهل العقائد الإسلامية عند الشيعة درسوا الرؤية الكونية قديماً من منظار ديني مازجين رؤيتهم بين الفلسفة والدين، فهم سبقوا فلاسفة الغرب بذلك لكنهم أخذوا منحى مثالياً عقلياً في تفسيرهم للعالم، بينما فلاسفة الغرب أخذوا منحى حسياً وتجريبياً في هذا المجال، لذا فإن فلاسفة الإسلام التفتوا إلى سبب اختلاف السلوك الديني والتديني بين الديانات والفرق والمذاهب، فنجد العلامة مرتضى مطهري يقول: (لماذا نرى هذا الفرد يدافع عن هذه الأيديولوجية، بينما يدافع الآخر عن أيديولوجية أخرى، ولو سألنا هذا الفرد أو ذاك عن السبب الذي أدى به إلى الاعتقاد بهذه الأيديولوجية دون تلك، لوجدنا أن الجواب يأتي من خلال الرؤية الكونية التي يحملها الفرد عن الإنسان والعالم والتاريخ والوجود.

وعليه فالأيديولوجيات هي وليدة الرؤى الكونية، فإذا اختلفت هذه الرؤى بعضها عن بعض فإنها ستؤدي إلى تفاوت واختلاف الأيديولوجيات فيما بينها، لأن الإنسان الفكري الذي ينطلق من الأيديولوجية هو التفسير الذي يملكه الإنسان عن العالم والإنسان والوجود)[1]. لذا فإن الممارسات الشعائرية والطقوسية هي سلوك للأيديولوجية التي يحملها الفرد والجماعة من خلال رؤاهم الكونية وفق معتقداتهم الدينية.

والسؤال: ما هي الرؤية الكونية عند الجماعة الشيعية؟ إن الشيعة هم طائفة إسلامية، بمعنى أن الرؤية الكونية الإسلامية موجودة في كل

(1) كمال الحيدري، الفلسفة (شرح كتاب الأسفار الأربعة الإلهيات بالمعنى الأعم)، ج1، مؤسسة الإمام الجواد (عليه السلام)، بغداد، 2014، ص31.

الطوائف والفرق الإسلامية عموماً، لكن الاختلاف في التفصيلات والعقائد والتفسير، فالشيعة درسوا الفلسفة من أجل إثبات الحقائق الكونية ويستنبطون ذلك من القرآن والسنة، وسنذكر هنا نظرية الأسفار الأربعة للمؤلف صدر المتألهين[1] لأن هذه النظرية تترجم تفسير العمق الكوني والعرفاني للرؤية الكونية عند الشيعية، ومن ثم هذا التفسير انعكس على الثقافة الشعبية على شكل رموز أو نظرة عمومية، فنجدهم يمارسون تدينهم وطقوسهم وشعائرهم وفق هذه الرؤية، فالجماعة الشيعية تحمل وظيفتين اجتماعيتين: الأولى هم يتّحدون وفق مرجعية دينية واحدة ويأخذون تعاليمهم الدينية بل كل شيء أحياناً منها، ويسمى هذا بـ(التقليد)، لأن المرجعية أولى بأنفسهم منهم حسب اعتقادهم لتمثلها النهج العقائدي من محمد وآل محمد. والثانية هم يجتمعون تحت الخطيب المنبري وهذا الخطيب يلقي عليهم عقائدهم ورؤاهم الكونية التي يتبنونها بشكل مبسط عن طريق القرآن والأحاديث الشريفة، لذلك فإن رؤاهم الكونية هي امتداد لمؤسستهم الدينية، لكن المؤسسة تكون على شكل تلقين وتدوين. أما هم فيكونون على شكل تدين شعبي.

إن نظرية الأسفار الأربعة فسرت الوجود من الفكر الشيعي ذاته، بمعنى أعطت رؤية كونية وأخرى أيديولوجية تتناسب مع هذا الفكر، فهم يعتقدون أن العالم بأكملة مصدره هو الله، ويصنفون الوجود إلى ثلاثة

(1) الملقب: بملا صدرا محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي (980هـ ـ 1050هـ / 1572م ـ 1640م)، هو خاتمة حكماء الشيعة جمع بين فرعي المعرفة النظري والعملي. ينسب إليه نهج الجمع بين الفلسفة والعرفان والذي يسمى بالحكمة المتعالية. كان طرحه متطوراً جداً وفاق حدود عصره مما صعب على معاصريه أن يقبلوه، فلاقى من معاصريه صنوف المضايقات بسبب ذلك فكفّر ورمي بأبشع التهم حتى طرد من بلدته، فما كان منه إلا أن هجر القوم إلى القرى النائية منقطعاً إلى الرياضة الروحية حتى تجلت له العلوم الباطنية فعاد على البشرية بحكمته المتعالية. يعرف أيضاً بـصدر المتألهين.

موجودات، واجب الوجود وهو اللّه المصدر لكل شيء، وممكن الوجود وهو الخلق الذي خلقه اللّه ويسمى بالعالم الإمكاني، وعدم الوجود وهو موت الخلق بمعنى أن الخلق بدأ بالعدم وينتهي بالعدم فهو قابل للوجود وعدمه. ويعتقدون أن الإنسان يمر بعدة عوالم من البدء إلى المنتهى. وهذه العوالم هي[1]:

1 ـ **العالم الربوبي:** وهو عالم واجب الوجود ويشتمل على جميع الحقائق والكمالات الوجودية على وجه أتم وأشرف، وبنحو الوحدة والبساطة. قال صدر المتألهين: (العالم الربوبي عظيم جداً، مشتمل على جميع الحقائق ما في العالم وصورها على وجه أتم وأشرف)[2]. وهذا العالم هو اللّه مصدر كل المخلوقات ومنها الإنسان.

2 ـ **عالم العقل:** وهو عالم الصادر الأول وأول موجودات عالم الإمكان وأعلى مراتب الوجود الإمكاني وأقربها من الواجب تعالى. وهذا العقل مجرد عن المادة.

3 ـ **عالم المثل:** وهو العالم الثاني بعد عالم العقل من الموجودات الممكنة، مجرد عن المادة دون بعض آثارها، بمعنى أن هذا العالم له شكل ومقدار مثل عالم المادة لكنه مجرد من المادة، لأن هذا العالم هو الوسيط بين عالم العقل وعالم المادة، وقال صدر المتألهين بهذا الصدد: (ذهب أفلوطين والقدماء وأهل الذوق، إلى أن موجودات

---

(1) إن العوالم هي أربعة حسب الفكر العرفاني أو الصوفي هي: اللاهوت، الجبروت، الملكوت، عالم المثل (ويضيف ابن عربي وآخرون إلى هذه العوالم عالم الحس أو الناسوت ويصبح بذلك خمسة عوالم). فهذه العوالم تشكل المراحل التي على العرفاني أو الصوفي قطعها للوصول إلى الكنز المخفي (الذات الإلهية). انظر: جون كولون، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 1995 ،99، ص58.

(2) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، منشورات مصطفوي، قم، ج5، ص222.

ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة، بل هي واسطة بين عالم العقل وعالم الحس، إذ الموجدات العقلية المجردة عن المادة وتوابعها، من الأين والشكل والكم واللون والضوء وأمثالها بالكلية، والموجودات الحسية مغمورة في تلك الأعراض، وأما الأشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد، حيث لا تدخل في جهة، ولا يحويها مكان، ونحو تجسم حيث لها مقادير وأشكال)[1].

4 ـ **عالم المادة:** وهو عالمنا المحسوس، وهو أدنى العوالم الإمكانية وأخسها مرتبة ووجـوداً، ويتميز عن عالم العقل والمثال وتعلقه بالمادة ذاتاً وفعلاً وآثاراً، والمادة هي محض القوة والاستعداد[2].

هذه هي حصيلة العوالم التي نزل الإنسان منها، إلى أن وصل إلى هذا العالم المادي، والعلاقة بين العوالم هي علاقة علة بمعلول، حيث تسمى العوالم الأعلى بقوس النزول بمعنى ينزل الإنسان من الله الخالق ومن ثم يمر بالعقل والمثل إلى الدنيا، وعندما يصل إلى الدنيا تبدأ عملية الثواب والعقاب والتكامل، لأن هناك قوس صعود وهو الموت الذي يمر بعالم البرزخ وعالم الآخرة، ويستندون في ذلك على الآية القرآنية ﴿إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّـا إِلَيْهِ رَاجِعونَ﴾[3]. فعندما يصل الإنسان للدنيا يكون لديه إرادة واختيار ومن ثم هو مطالب بالثواب والعقاب والتكامل ليهيئ نفسه لقوس الصعود، وتكمل هاتان الحركتان المتقابلتان دورة الوجود بحيث تلتحم نقطة العودة النهائية بنقطة النزول الأولية، وتفترض هذه الطريقة في رؤية العالم رؤية عمودية للأشياء. فانطلاقاً من عالم العقول ووصولاً إلى

(1) صدر المتألهين، المصدر السابق نفسه، ج1، ص300.
(2) كمال الحيدري، المصدر السابق، ص141 ـ 142.
(3) سورة البقرة، الآية 156.

العالم المادي، ينظر إلى الدرجات العمودية المتناظمة باعتبارها سلسلة من المرايا المتقابلة، إذ تتجه كل مرآة إلى المرآة الأعلى منها فتعكسها وتنير في الوقت نفسه المرآة الأدنى منها. وتخلق رمزية المرايا هذه (مجموعة من مفاتيح التطابق) بين مختلف أنماط الوجود، وتسهل عملية التحول من الصور الخارجية إلى الصور الداخلية المرموز إليها، وتحول هذه الصور الداخلية إلى المستوى الأعلى منها مباشرة، وهلم جراً. وهذا التعمق في جوهر الأشياء هو بالضبط ما يسميه العرفان الإسلامي (التأويل)، أي علم التفسير الروحي[1]. فالإنسان مركب من المعنى والمادة، فالأول عقل وروح نوراني وهو أقرب الموجودات للّه، والثاني هو جسم مادي أدنى المخلوقات والموجودات. فروح الإنسان مقدسة وجسمه مدنس لأنه من المادة، هذا هو مختصر الرؤية الكونية عند الجماعة الشيعية.

أما الأيديولوجية التي تتبناها الشيعة وفق رؤيتهم الكونية تتمخض بالأسفار الأربعة، ومهمة هذه الأسفار هي لتكامل الفرد للمراتب الإلهية قبل الموت حتى إذا رجع إلى اللّه يرجع متكاملاً، وتكامل الفرد للّه عن طريق الحب (التجلي الإلهي) لقد أحب الواحد أن يرى نفسه في صورة غيرية يتجلى فيها ويرى فيها نفسه، وحين أحب الواحد أن يرى نفسه في صورة غيرية تخيل الصورة، وحين تنفس خرّج النفس على شكل الصورة التي تخيلها، ولهذا الحب بعدان: فهو من ناحية يمثل رغبة (الكنز المخفي) في أن يظهر في مخلوقاته، ومن ناحية أخرى يمثل رغبة المخلوقات في الاتحاد بخالقها. وهذان البعدان يترجمان في الفكر الصوفي بحركتي النزول والصعود استناداً إلى الحديث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً لا أعرف فخلقت

(1) داريوش شايغان، ما الثورة الدينية (الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة)، ترجمة: د. محمد الرحموني، دار الفكر الجديد، العراق ـ النجف الأشرف، بدون تاريخ، ص47 ـ 48.

الخلق كي أعرف)، وبما أن اللّه يعرف ذاته وبمعرفته لذاته فقد عرف العالم، لذلك خلقه على صورته[1]، ولذلك فإن اللّه لا يحب إلا ذاته ويحب مخلوقاته لذاته[2]، وهذه الحب يحصل عليه الفرد من خلال الأسفار الأربعة وباختصار هي:

1 ـ **من الخلق إلى الحق:** بمعنى أن الإنسان عليه بالسفر من عالم المادة والكثرة إلى معرفة اللّه، حيث إن المبدأ هو عالم المادة، والمنتهى هو الوحدة والفناء في ذات اللّه. والسفر هنا بمعنى سفر معنوي يأتي من خلال المعرفة والعبادة والسلوك.

2 ـ **من الحق إلى الحق بالحق:** عندما يصل الإنسان إلى اللّه سوف يحتجب عن عالم المادة وينشغل بالمعرفة الإلهية، بحيث يكون المبدأ هو اللّه والمنتهى إليه أيضاً، لأن اللّه لامتناهٍ بالصفات والذات.

3 ـ **من الحق إلى الخلق بالحق:** بعد معرفة السالك في طريق اللّه الحقائق الكونية بالمشاهدة والمعاينة، فيتهيأ للرجوع إلى عالم المادة ويحمل معه وظيفة إلهية وسفارة حقة ربانية، حتى يهدي الناس إلى اللّه من خلال معرفته، فالمبدأ هو الحق اللّه والمنتهى هو الخلق.

4 ـ **من الخلق إلى الخلق بالحق:** فهو سفر في الخلق بالحق، وثمرته الفيض والعطاء، حيث ينطلق فيه العارف والسالك نحو أداء وظيفته الربانية وسفارته الإلهية، فيجذب النفوس إلى الطريق القويم ويأخذ بقلوب الخلق إلى اللّه. والمبدأ والمنتهى هو الخلق في هذا السفر[3].

---

(1) هذا تعبير مجازي ليس إلا، بمعنى أن الإنسان يحمل صفات اللّه. وهذه الصفات منحها اللّه للبشر وبذلك فضلهم على مخلوقاته الأخرى.

(2) انظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص75.

(3) انظر: كمال الحيدري، المصدر السابق، ص144 ـ 178.

وتنتج هذه المعرفة أو السفر عن مبدأين:

- العالم بوصفة الانعكاس التراتبي للوجود على المرايا التي تتقبله كل واحدة حسب سعتها، ويمكن لهذا الانعكاس أن يكون فيضاً كما لدى الأفلاطونيين المحدثين، أو إضافة اللاوجود إلى الوجود عن طريق الوهم الكوني، أو تجلياً كما في العرفان التأملي الإسلامي.
- تترجم هذه الانعكاسات لدى الإنسان في شكل ملكات معرفية، وينتج عن ذلك أنه بارتقائها سلم المعرفة التصاعدي، نكتشف تدريجياً ما كان حجب أثناء مرحلة النزول، بعبارة أخرى، إن المعرفة الحقيقية تتبع، بصفتها صعوداً وبالتالي كشفاً، النظام العكسي للنزول، بحيث إننا بإزالة الأحجبة نعود ثانية إلى الأصل الذي ينبثق منه كل شيء[1].

إن هذه الرؤية الكونية والأيديولوجية التي تتبناها العقائد الشيعية تحاول الإجابة عن الأسئلة الوجودية التي تشغل البشر، من نحن ومن أين بدأنا وكيف المنتهى؟ لذلك إن الجماعة الشيعية تحمل هذه الرؤية في عقليتها لكن على شكل ثقافة شعبية فهم يمارسون الشعائر والطقوس كي يحققوا الكمال الإلهي والصفة السامية المطلوبة منهم، فهم يترجمون تلك الأسفار الأربعة على شكل تدين شعبي وثقافة بسيطة على شكل رموز مقدسة، فيعتقدون أن ممارسة الشعائر والطقوس تجلب لهم الثواب في عالم البرزخ بعد الموت، لأنها بمثابة السفر إلى اللّه في الحياة الدنيا والتجرد من المادة التي تقف عائقاً أمام العبودية، يتصورن المادة وعالمها خسيساً كما تقدم، لكن في المقابل لا يعرفون كيف يتصرفون مع هذه الخسة التي لا بد منها، لذا نجدهم يفسدون وينحرفون مع المادة لكنهم

(1) داريوش، شايغان، ما الثورة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص56.

يتضرعون إلى اللّه من ذنوبها فيمارسون الطقوس تكفيراً عن الذنوب، وهذا ما وضحه نوبواكي نوتوهارا في كتابه (العرب من وجهة نظر يابانية) حيث يقول: (إن العرب يعطون للدين أهمية أكثر فيعلمون أطفالهم طاعة الدين ويمنحونها أعلى الدرجات، بينما نجد الفساد يتفشّى إلى درجة مخيفة، فالمشكلة إذن كيف يتم تعليم الدين وعلى أي قيم يتم التركيز؟).

ثانياً: المدرسة النفسية ورؤيتها الكونية للطقوس

لا يستطيع متابع للمشهد التأويلي أن يتجاهل العلاقة التي تجمع التحليل النفسي بالتأويلية. ونحن هنا معنيون بتحدي تأثير التحليل النفسي، كما قدمه سيجموند فرويد ومن بعده كارل يونغ على التأويلية، خاصة في ما يتصل بمفهوم اللاوعي والدين.

1 - فرويد والشعور بالذنب

وأما ما يخص فرويد يقول بول ريكور فإن قراءة فرويد تعبر عن (أزمة فلسفة الذات الواعية فهي تفرض ترك الذات الفاعلة تماماً كما تظهر لذاتها باسم الوعي. وهي لا تجعل من الوعي معطى، ولكنها تجعل منه مشكلة ومهمة)[1]. وعلى ذلك تعود أهمية التحليل النفسي الفرويدي بالنسبة للتأويل إلى أنه (قد أعتق الدلالة، وجعلها تنتقل من التقديس إلى التدنيس ومن الأحادية إلى التعددية، ومن الباطن إلى الظاهر ومن الانغلاق إلى الانفتاح، ومن السر إلى العلن ومن المحظور إلى المباح)[2]. وقد استمد التحليل النفسي الفرويدي قدرته على (تحرير) الدلالة من أفكار شوبنهاور ونيتشه فجاء امتداداً لتقليدها الفلسفي الذي برهن

(1) بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، ص205.

(2) مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا، مصدر سبق ذكره، ص28.

على هشاشة العقل، والاعتماد على ما تصوره من قوى أكثر أصالة منه. فشوبنهاور اعتمد الإرادة المغايرة للعقل والغريزة. أما نيتشه فقد نظر إلى العقل بمثابة الملكة الداخلية لإرادة القوة. فالذات العاقلة عند فرويد هي محض بروز أو نتوء اللاوعي، وهو الجزء الذي يتجه إلى العالم الخارجي، وبهذا المعنى فإن لأفكارنا جذوراً مركبة في الدوافع الجسدية، وهكذا فإن الباعث على المعرفة وهو أساس كل نظرية للمعرفة، له أساس في حياتنا الطفولية تحت سيطرة مبدأ اللذة، فالطفل يتخلص ويطرد أشياء معينة من ذاته مكوناً عالماً خارجياً، ويستوعب أشياء أخرى، لتكون أساس الأنا Ego. فكل المعرفة اللاحقة ستتصل من خلال الحب والإكراهات لأن أفكارنا تنتقل عبر سياق الرغبة ولا يوجد أي إدراك أو تفكير من دون امتزاجه مع الـ(هو) وخيال اللاوعي. ففي اللاوعي مكمن كل العلميات المعرفية، كما تحتوي هذه العلميات على عمليات لامعرفية[1].

وتعتبر ثنائية الوعي / اللاوعي، ثنائية بالغة التأثير في التحليل النفسي، إن لفظ الوعي كان معروفاً، أما لفظ اللاوعي قد كان نحتاً فرويدياً أصيلاً، لنرَ ماذا فعل فرويد بهذه الثنائية. إن ما قام به فرويد هو قلب التتابع الزمني للثنائية، وإعادة ترتيب الأولويات التي تعنيها ليعطي الأولوية والأهمية للاوعي، وذاك على العكس تماماً من طريقة المفسرين التقليديين التي يقرؤون بها الثنائية، حيث تعطي الأولوية للطرف الأول (الوعي) على حساب الثاني (اللاوعي). وعلى ذلك يمكن اعتبار ما فعله فرويد تحولاً جذرياً في المفاهيم الفلسفية السائدة في ذلك الوقت، وعندما كشف فرويد القوة المؤثرة للعناصر والبنى اللاوعية، قلب التراتب التقليدي وجعل الوعي حالة اشتقاق محددة من الإجراءات

(1) بكري خليل، الأيديولوجيا والمعرفة، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2002، ص333.

غير الواعية، ومن ثم يصبح اللاوعي هو المفتاح الحقيقي للهوية في الثنائية الجديدة المعكوسة[1].

فالدين حسب نظر فرويد هو كمون يكمن في اللاوعي عند الفرد، وهنا فرويد يرجع كل الأديان إلى عمليات لاوعية لحدث تأريخي حدث منذ القدم وبقي مأثوره كامناً عند الفرد يعاد إنتاجه كلما تسنّت له الظروف، ففي كتابه الطوطم والحرام بالاستناد إلى أعمال دارون Darwin وسميث Smith سنة 1912 تمكّن من تأويل التحليل النفسيّ للحياة الاجتماعية عند الشّعوب البدائيّة وحاول الكشف عن أصول الدّين وممارسة الطقوس. وفي هذا الكتاب طوّر فرويد نظريّته عن القتل البدائيّ للأب بوصفه فعلاً مؤسساً للمجتمع[2]. ويمكن اختصار هذه النظريّة على النحو التّالي:

في أزمنة ما قبل التّاريخ، كان الرّهط Horde، وهو التّنظيم الاجتماعيّ الطبيعيّ والأولي جداً خاضعاً لسلطة أب شديد القوّة، يمتلك كل نساء القوم، وكان ذلك الأب يمنع كل أبناء الرّهط من إشباع حاجاتهم الجنسيّة بمعاشرة ما كان في يمينه من نساء. وذات يوم، كما تقول الفرضيّة نفسها، تحالف الإخوة وقتلوا الأب وأكلوه لكي يستبطنوا قوّته وقدرته، وأقاموا علاقات جنسيّة مع كلّ النّساء اللاتي كنّ محرّمات عليهم من قبله. وولّد هذان العاملان (القتل والجنس) لدى الأبناء شعوراً بالذّنب لأنّ موقفهم من الأب كان ملتبساً، ففي الواقع، لم يكن الأب مهاباً ومكروهاً فحسب، بل كان أيضاً جليلاً ومحبوباً[3]، وتذهب نظريّة فرويد إلى أنّ هذا

(1) مجدي عز الدين حسن، المصدر السابق، ص29.

(2) جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانيّة، ترجمة: د. جورج كتورة، المؤسّسة الجامعيّة للنّشر والتّوزيع 2009، ص553.

(3) رالف رزق الله، يوم الدّم، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطّليعة. بيروت، 1997، ص32.

الشعور بالذّنب هو الذّي يقف وراء قيام المؤسّسة الطوطميّة، التي كانت تمثّل المؤسّسة الأخلاقيّة والحقوقيّة والدينيّة الأولى، الّتي عرفها الجنس البشريّ، وربما كان العيد الأوّل للإنسانيّة تكراراً أو شبه احتفال تذكاريّ بذلك الفعل المأثور والإجراميّ الّذي كان منطلقاً للتنظيمات الاجتماعية، والتقيّدات الخلقيّة، والدّيانات[1].

واعتماداً على الفرضيّة القائلة: إنّ تكوّن الفرد ما هو سوى معاودة إنتاج لتكوّن الجنس، سعى فرويد، عبر (أسطورة) قتل الأب في الجماعة البدائيّة، وراء الإحاطة بالطابع الحيويّ (البيولوجيّ). وهذا القتل الّذي يعدّه فرويد بمنزلة (الحدث المعذّب للبشريّة) ساعده في وضع تصوّر نظريّ جديد للأديان[2]. ففي كتابه (موسى والتوحيد) فسر فرويد نشوء الديانة التوحيدية الموسوية بأنها امتداد للمؤسسة الطوطمية البدائية حيث يقول: (كنا قد افترضنا أن الدين الموسوي عاود ظهوره في زمن متأخر بعد أن نبذ وأسدل عليه ستار النسيان جزئياً، ونحن نقر الآن بأن هذه السيرورة لم تكن إلا تكراراً لسيرورة سابقة، فحين أعطى موسى الشعب فكرة إله موحد، لم يأته في الواقع بجديد، وإنما نفخ روح الحياة ثانية في حدث قديم يرجع إلى الأزمنة البدائية من تاريخ الأسرة البشرية، حدث أكل الدهر عليه وشرب فغاب عن ذاكرة البشر الواعية منذ العصور السحيقة، لكن هذا الحدث كان على درجة عظيمة من الأهمية، وتسبب في تغيرات هائلة في وجود البشر أو بالأحرى مهد السبيل أمامها، مما يبيح لنا أن نعتقد بأنه ترك في النفس البشرية أثراً عميقاً قابلاً للتشبيه بالمأثور)[3]. وكذلك يؤكد فرويد على أن اليهود هم من

(1) سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، من دون تاريخ، ص185.

(2) رالف رزق الله، يوم الدّم، المصدر السابق، ص 32 ـ 33.

(3) سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1948، ص179.

قتلوا موسى تكراراً لمقتل الأب البدائي، وظهر بعد مقتله الشعور بالذنب الذي تناقل إلى الديانة المسيحية حيث يقول بولس المسيحي: (إذا كنا نكابد من هذا القدر الشقاء، فلأننا قتلنا اللّه الأب)[1]. لذلك نرى أن الشعور بالذنب بقي في الديانة اليهودية والمسيحية متوارثاً. فيقول فرويد: (فقد كان الرد الجامح الوحيد الذي يمكن أن يعلن عن نفسه هو الشعور بالذنب وتبكيت الضمير على الخطيئة التي اقترفت وما تزال تقترف بحق اللّه. ولقد كان لهذا الشعور بالذنب، الذي سرعان ما أمسى جزءاً لا يتجزأ من النظام الديني)[2]. لذا فإن رؤية فرويد الكونية للأديان تمتد من نظرته لأسطورة مقتل الأب البدائي ونشوء الدين والشعور بالذنب.

إنّ الأهميّة التأويليّة لهذا الشعور حسب فرضيّة جيرار الّتي يرى فيها (أنّ هناك نمطاً للتناقل المحتمل للشّعور بالذّنب، ألا وهو نمط تناقل المكتسب من الأجيال بواسطة المؤسّسات الاجتماعية ـ الثقافيّة التي تمارس نفوذها على صغير الإنسان، منذ ولادته، بادئ الأمر في عائلته، ثمّ في البيئة الاجتماعية لاحقاً)[3]. وهنا يتأكّد أنّ الشّعور بالذّنب هو من عمق الأصل الاجتماعيّ والتاريخيّ الّذي ينتقل للأجيال عبر المؤسّسات الاجتماعية ـ الثقافيّة في المجتمع.

بالرغم من أننا لدينا الكثير من الاعتراضات حول إرجاع عمليات الإنسان كلها إلى اللاوعي وحول مقتل الأب البدائي لكننا لسنا هنا بصدد مناقشة تلك الاعتراضات فذلك ليس موضوعنا، لأن ما يهمّنا من نظريّة الاتّجاه النفسيّ للأديان هو ما يشكّل (نواة العقلانيّة): مفهوم (الخطيئة

(1) سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ص187.
(2) المصدر نفسه،ص185.
(3) رالف رزق اللّه، يوم الدم، مصدر سبق ذكره، ص37.

لمقتل الأب البدائيّ) الّذي نجده مراراً وتكراراً في معظم الديانات تقريباً، وبالأخصّ في التّراث اليهوديّ ـ المسيحيّ، ولكن الأمر لا يتعلّق هنا بقتل افتراضيّ (ظنيّ)، للأب في الجماعة البدائيّة، بل المقصود قتل أب أرضي[1].

إن الفرق الجوهري بين مقتل الأب البدائي ومقتل الإمام الحسين(عليه السلام)، حيث الأول كان يمارس السلطة والنفوذ على قومه وكان محتكراً هذا النفوذ لصالحه، وبينما الثاني كان له الحق في السلطة والنفوذ المطلق، لكن اغتُصب حقه وخرج ثائراً حول هذا الحق حيث يرى أن هذا الحق إلهي منصب له وبسيطرته عليه يستطيع أن يصلح البشرية، ومن ثم قتلوه وحدثت الخطيئة الكبرى في الديانة الإسلامية، وهذه الخطيئة بدورها غيرت مسار البشرية تاريخياً، بمعنى لو كان الحسين(عليه السلام) ماسكاً السلطة ومارس نفوذه لما كان الحال على ما نحن عليه الآن، فدائماً الخطيئة الكبرى في الأديان تغيّر مسار تاريخ البشرية، وهذا بدوره يؤدي إلى الشعور بالذنب، لأنه ما زالت آثار الخطيئة جارية المفعول إلى الوقت الحاضر والسبب هو تخاذل المجتمع عن تصحيح الخطيئة.

فالحسين يمثل الإنسان الكامل الذي يكون مقابلاً لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته، قلبه هو عرش الله، ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه، حيث تفشت جميع الأعيان الثابتة، ويقابل السماوات والأفلاك بمختلف ملكاته. إن فكرة الإنسان الكامل هي نموذج للإنسان الأول الذي خلقه الله على صورته، ولذلك فإن الإنسان الكامل في الإسلام يستحق كل الأسماء الذاتية والصفات الإلهية وهو مرآة الذات الإلهية[2].

---

(1) رالف رزق الله، يوم الدم، المصدر نفسه، ص39.

(2) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص211.

لذلك إنّ الطّقوس العاشورائيّة ناجمة عن الشعور بالذّنب لمقتل الإمام الحسين(عليه السلام) (الإنسان الكامل)، كما نقلته الثّقافة الشيعيّة، وكما أعادت إنتاجه ورسّخته طبيعة العائلة الشيعية. يقول الدكتور إبراهيم الحيدري[1]: نحتاج إلى أن نستقرئ التّاريخ الدّينيّ والاجتماعيّ للإسلام لتوضيح أسباب نشأة وتطوّر الطّقس العاشورائيّ وانتشاره، إذ ظهرت المؤشّرات التاريخيّة للشّعائر الرمزيّة الّتي قام بها التوّابون للأخذ بثأر الحسين(عليه السلام) بعد أن شعر أهل الكوفة بالنّدم المرير لمقتل حفيد رسول الله(صلى الله عليه وآله) إذ كانوا يذهبون إلى كربلاء وينحبون حول قبر الإمام يوم عاشوراء لطلب المغفرة لتقاعسهم عن نصرته في واقعة الطّف[2]. أما الشعور بالذنب في الوقت الحاضر يختلف عما هو في زمن التوابين. إن التوابين عاشوا زمن معركة الطف لذلك شعروا بالذنب لعدم نصرة الحسين(عليه السلام). أما في هذا الزمن فإن الشعور بالذنب ناتج عن طريق أن ثورة الحسين(عليه السلام) لم تتحقق أهدافها إلى هذا اليوم، وأن الظلم الذي انتفض من أجله الحسين(عليه السلام) ما زال موجوداً إلى يومنا هذا، لذلك فإن هناك عبارات كُتبت منها: (كل يوم عاشوراء، وكل أرض كربلاء)، أو (كل زمان حسين ويزيد)، فضلاً عن أن هناك شعوراً لدى الجماعة الشيعية بأن الويلات والمصائب الاجتماعية والسياسية التي يمرون بها على مر السنين نتيجة عدم نصرة الإمام علي وابنه الحسين(عليهما السلام)، أو يستشهدون بأنهما(عليهما السلام) دعَوَا على أهل العراق وعانيا من مواقفهم المتذبذبة. هذه المواقف التاريخية يترجمها المجتمع الشعبي شعوراً بالذنب.

---

(1) إبراهيم الحيدري، هو أحد السوسيولوجيين العراقيّين في المهجر حصل على شهادة البكالوريوس آداب من قسم الاجتماع ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد 1962. وحصل على الماجستير في علم الاجتماع من جامعة فرانكفورت بألمانيا عام 1969. نال دكتوراه الفلسفة في الإثنولوجيا الاجتماعية بدرجة امتياز من جامعة برلين الغربيّة عام 1974، وله أعمال عديدة. ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

(2) إبراهيم الحيدري، مراسم العزاء الحسينيّ، قراءة تاريخيّة اجتماعيّة في نشأتها وعوامل تطوّرها واستمرارها، مجلة النّور، العدد73، حزيران1997، ص 36.

لذا إذن كانت الطقوس العاشورائية هي حفل تكراري تقليدي اعتاد المجتمع على ممارستها من أجل الثواب وغفران الذنوب فحسب. فنحن هنا نتفق مع فرويد كون أن الطقوس والشعائر والأديان هي عمليات كامنة في اللاوعي الفردي منذ القدم ولا تجدي نفعاً في الواقع، أما إذا كانت الطقوس والشعائر هي تحقيق المضامين والأهداف التي ثار من أجلها الحسين وتطبيقها في أرض الواقع من أجل الإصلاح العام، فنحن هنا نختلف مع فرويد ونقول له إن الأديان ليست عمليات لاواعية في عقل الفرد، بل إن الفرد يمارسها في وعيه الكامل وعن معرفة، وهذه ثمارها الإيجابية متحققة على أرض الواقع، والرؤية الصحيحة بين ذلك الاحتمالين متروكة للقارئ.

والجدير بالإشارة أن هناك علاقة عكسية بين الوعي والطقس. فكلما ارتفع وعي المجتمع قلّت ممارسة الطقس. وكلما هبط وعي المجتمع كثرت ممارسة الطقس. لماذا؟

إن المجتمع الواعي هو مجتمع يمتلك أفراده الثقة بالنفس والشعور بالمسؤولية، وهذا يؤدي إلى العمل الصالح وتحقيق الطموح والأهداف. وبالتالي يحقق الرضا والحياة لأفراده، ويحقق الرضا للسماء والأرض والتاريخ، ويسعى إلى تحقيق الجنة الأرضية قبل السماوية. مثل هذا المجتمع لا يحتاج إلى الطقوس فهو يتمسك بثوابت الدين فحسب. وينظر للدين نظرة عقلانية وحداثوية. فالمجتمع الإيراني مثلاً لأنه واعٍ يكتفي بالزيارة وممارسة الشعائر في المساجد.

بينما نجد في المجتمعات البدائية والمضطربة ممارسة طقوس انفعالية، وهذا ما لاحظه الباحثون الأنثروبولوجيون. لأن المجتمع البدائي أو المضطرب يكون انفعاله أعلى من وعيه والتضامن الاجتماعي أعلى من

الفردية. وبالتالي قوة العقل الجمعي تؤدي إلى الانفعال، وهذا الانفعال يؤدي إلى الفساد وبالتالي يشعر المجتمع بالظلم الذي بدوره يؤدي إلى الضغوط النفسية والاجتماعية والنقص الوجودي. فيشعر المجتمع بالذنب ولعنة التاريخ عليه وغضب السماء. وحتى يحقق الرضا يمارس الطقوس بكثرة وانفعال من أجل الشفاعة وغفران الذنوب. لأن هذا المجتمع يعرف نفسه أنه ظالم ومظلوم وهو يتكاسل أو لا يعرف أن يرفع هذا الواقع المأساوي عنه فيتمسك بالطقوس كملجأ وجودي له. ومجتمعنا العراقي دليل على ذلك فهو يشعر أنه ظلم الحسين وظلموا أنفسهم. فيمارسون طقوس الانفعال (إيذاء الجسد) كتأسٍّ بآلام الحسين. وهذه نظرة مقلوبة. وهنا أقصد الطقوس وليس الشعائر. فتأمل.

2 - يونغ واللاشعور الجمعي

أما مدرسة علم النّفس التحليليّ المتمثّلة بأعمال كارل يونغ (1875 ـ 1961) الّذي انشقّ على فرويد واختلف معه في أطروحاته بخصوص الجنس وعقدة أوديب واللّاشعور والدّين. فالقارئ لنظريّة فرويد يستنتج منها أنّ الإنسان هو الّذي خلق الدّين، بينما يستنتج من نظريّة يونغ أنّ الدّين بنظامه الأخلاقيّ هو الذّي خلق الإنسان[1].

لذا فإن رؤية يونغ عن العالم تختلف عن رؤية فرويد، الذي أشار إلى أن النظرة إلى العالم: شيء مغروس بقوة وبصورة لاوعي جمعي في سايكولوجية الفرد ينتقل هذا المبدأ عبر التاريخ خلال الأفراد ثقافياً، وهو عنصر ذو أهمية رئيسة في الشخصية في توجيه تصورات الشخص

(1) قاسم حسين صالح، تساؤلات محرجة في الدين ـ سيكولوجيا الدين: يونج وفرانكل، الحوار المتمدن ـ العدد: 2675، 2009.
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=174880

واختياراته، عندما ينظر إلى بناء أو تأسيس أو امتلاك هذه الرؤية للعالم، وهو أمر لا يمكن تجنبه كشرط أساسي للحياة الإنسانية. ويرى أن نظرة الفرد إلى العالم، تطرح عادة بواسطة المذاهب الخاصة بالديانات العديدة في العالم[1] فالمسلمون وفق عقائدهم ينظرون إلى أن الدين فطرة إلهية غرست في الذات الإنسانية في عالم المثل قبل النزول، فهذه الفكرة الفطرية تشبه فكرة يونغ عن اللاوعي الجمعيّ الذي يعتبره مشتركاً بين كلّ الأشخاص إذ يتكوّن من تراث النماذج الأولية للإنسان مثل نموذج آلام العامّة ونموذج الميلاد ونموذج الموت، ويمكن فهم اللاوعي الجمعيّ عن طريق الأحلام والطّقوس والأساطير، ويعتبر يونغ اللاوعي الجمعيّ منبع الإبداع الّذي يحتوي على كلّ الخبرات الإنسانيّة المتراكمة من الماضي السّحيق، شرط أن تكون هذه الخبرات قد تكرّرت مرّات عديدة وتراكمت آثارها في دماغ الإنسان. والدّين هو من بين الأمور الّتي يحتويها هذا اللاوعي الجمعيّ الإنسانيّ بصورة طبيعيّة بوصفه مسألة فطريّة، ويكون موضوعياً إذا أقرّ المجتمع بتلك الفكرة، أي بإجماع الآراء. وبما أنّ الدّين أقرّته المجتمعات عبر تاريخها الطويل وما تزال، إذن فهو حقيقة اجتماعية[2]. والجدير بالاهتمام طالما أنّ النّموذج الأوّل يظهر منذ ذلك الحين كشكل فطري، نكتشف عبره الواقع (بدلاً من أن يكون هذا الشّكل قد تكوّن في تراكم الواقع عبر العصور)، لكون الآليّة الوراثيّة لهذا الشكل لم تعد تظهر بالانتقال المكتسب، بل كإعادة إنتاج (لإحدى حالات الإمكانيّة)[3].

---

(1) علاء جواد كاظم، بنية العقلية العراقية (دراسة تأويلية في الأنثروبولوجيا المعرفية)، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، 2012، ص56.

(2) خضر ديب مبارك الخالدي، أبرز المحاور التي تقوم عليها نظرية يونغ، منتدى الإرشاد التربوي والنفسي بين الأصالة والمعاصرة، 2000.
http://khmubarakedu.blogspot.com/2013/03/blog-post_1529.html

(3) ميشيل كازينيف، التزامنية، ترجمة: سعد هادي سليمان، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، ص34ـ35.

إن ساحة صراع الإمام الحسين هي بلاد ما بين النهرين (العراق)، وفي هذه البلاد تشكلت حضارات متعددة من السومرية والآكدية والآشورية... إلخ، منذ سبعة آلاف سنة من التاريخ، وفي هذا التاريخ حدثت حوادث عظيمة ذات صلة مباشرة بثقافتنا وديننا، أعظم البعثات وأعظم الجرائم كلتاهما حدثت في أرض ما بين النهرين هذه.

في هذه الأرض هبط آدم وجرت أحداثه فيها، ورست سفينة نوح وحطم إبراهيم فيها الأصنام، وهذه الأحداث توارثها الوعي أو اللاوعي على طول التاريخ، فتقرأ في بداية زيارة وارث للإمام الحسين (السلام عليك يا وارث آدم صفوة اللّه، السلام عليك يا وارث نوح نبي اللّه، السلام عليك يا وارث إبراهيم خليل اللّه)، لذلك لو نظرنا إلى تاريخ الحضارة الرافدية لوجدنا فيها طقوساً شبيهة بالطقوس العاشورائية، وهذه الطقوس تمثل اللاوعي الجمعي للثقافة الشعبية للمجتمع العراقي، فما فحوى تلك الطقوس في بلاد سومر؟ إن الطقوس السومرية كانت تمثل ديناً أسطورياً تجسدت في مأساة عشتار وتموز، وفسرت تلك المأساة التي اعتاد العراقيون القدامى البكاء عليها بشكل طقوس جماعية هي تأويل أسطوري لصراعهم التكيفي مع الطبيعة، وهي أسطورة بدأت رومانسية لتنتهي بتراجيديا مؤلمة، لكنها تعبر عن مكونات المجتمع العراقي القديم عن مظاهر الطبيعة المتقلبة التي تنتصر عليه أخيراً وتجبره على البكاء منها[1].

لكن لو دققنا في تفاصيل تلك الأسطورة لوجدناها ليست صراعاً مع الطبيعة بالذات بل هناك تأويل آخر يظهر من خلالها، هناك تصورات أثارت تساؤلات ولدتها عندي قراءات معمقة لما حدث في وادي الرافدين

(1) شاكر سعيد البيضاني، العقل في المجتمع العراقي، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الآداب، 2009، ص388.

وخصوصاً في هذا البقعة من بابل وكربلاء وما جاورها، هذه التساؤلات أثارها من نقبوا منذ البداية في بابل وسومر وآشور، الذين أشاروا إشارات واضحة إلى واقعة تاريخية دوّنتها كل موروثات تلك العهود فلم يجدوا لها جواباً إلا بربطها بواقعة كربلاء حيث أجمع مستشرقون كبار هم كل من (أيردمن وشتريك ومايسنر) على أن ما حدث في وادي الرافدين من مناحات تشبهها كل مناحات وشعائر وطقوس الدنيا لأنها انطلقت من هذه البقعة، فكانوا يتعجبون من مناحات المقدسة عشتار على أخيها تموز (إله سين) فلم يجدوا لها شبيهاً سوى مناحات السيدة زينب على أخيها الإمام الحسين[1]. يبقى أقل حرفية من تجسيد فاجعة الإله المخلص سين في فاجعة الحسين الذي نشد الخلاص لأمته، الحسين ولا مراء في الاختلاف بين معنى اسم إله سين ومعنى اسم الحسين، حيث الأول هو اسم القمر، بينما الثاني من الحُسن والقمر مثال الحُسن أيضاً. لكن الصدفة جمعت بين اللفظين بحيث جعلت نطقهما يكاد يكون واحداً، خصوصاً في لسان شنعار ـ مسرح فاجعتهما، فالتقارب بين(إله سين) و(الحسين) في لهجات شنعار هو التقارب بين الاسمين الأهواز والأحواز، حيث تتبادل الهاء والحاء النطق دائماً. وسين هو ابن أو حفيد الإله إيليا. والحسين هو ابن الإمام علي (الذي اسمه إيليا بالعبرية). والإله سين هو أول من حمل هذا الاسم بين الآلهة الشنعارية، وفيما بعد تولدت أسماء من إضافة اسم أو صفة إلى اسم، موسين، سينياء إلخ. ولم يطلق اسم الحسين على أحد من العرب قبل ابن الإمام علي(عليه السلام) ومن أطلقه عليه هو شخص لا يشك أحد بنبوءته ألا وهو الرسول محمّد(صلى الله عليه وآله). فكأن النبيّ أُلهم بالاسم الغريب على جزيرة

(1) إيزابيل بنيامين ماما آشوري، حروف حول كربلانو (كربلاء)، موقع كتابات في الميزان، http://www.kitabat.info/subject.php?id=28779

العرب وقتها، وأطلقه على حفيده، مقدمة إخبارية لكون هذا الحفيد، هو النسخة الثانية أو البشرية من إله سين. وإله سين وهو سليل آلهة، لو شاء لاعتزل شؤون الدنيا، وجاءه المجد والغنى وهو في مقرّه. والحسين سليل إمامة ونبوّة، لو شاء لاعتزل شؤون الدنيا والسياسة وأتاه المجد والغنى وهو في بيته. وقد اختارت آلهة شنعار الإله سين واستدعته لينقذ عشتار من ورطتها وهي في العالم الأسفل، فذهب ضحية ذلك الإنقاذ. والحسين استدعاه الشعب الشنعاري ذاته، لإنقاذ الأمة من بقية الفتنة، فراح ضحية رسالته. وقبل رحيله إلى مكان قتله رأى الإله سين حلماً بأن الآلهة تدعوه أن يقدم إليها على عجل، وقص الحلم على أخته الإلهة آشتنينا التي تكنّى أحياناً بالاسم (ليلى) الذي يعني: الحزينة. والحسين أيضاً وقبل رحيله إلى كربلاء رأى حلماً بأن جده رسول اللّه يناديه بالقول: العجلة العجلة يا حسين(فقص الحلم على أخته زينب، التي تلقب وإلى اليوم بالحزينة). ناهيك عن عدم غرابة الاسم ليلى عن الحسين حيث هو اسم إحدى زوجاته. والحزينة أخت سين، فسرت الحلم وقالت له إنك مقتول، ومع ذلك شجعته على الرحيل، لأنه قدره الذي لن يفلت منه. وزينب أيضاً فسرت الحلم وقالت لأخيها إنك مقتول، ومع ذلك شجعته على الرحيل إلى قدر أراده له اللّه. وقد جاء الإله سين إلى بابل في شهر سين(تموز) واعتقلته عفاريت الشر ومنعت عنه الأكل والشرب حتّى مقتله بعد أيام. ومقتله كان في شهر سين (تموز) وفي يوم سين (الاثنين) وفي بابل (ويوم الاثنين يعني يوم القمر ومنه جاء الاسم (موندي). وهو المصير ذاته الذي لاقاه الحسين، الذي قتل ممنوعاً من الماء والزاد وفي شهر تموز وفي يوم الاثنين، وفي كربلانو (كربلاء) التي يعني اسمها (ضاحية بابل الجنوبية). وعشتار حين أدركت خذلانها لسين وتوريطها له، بكت وصرخت نادبة:

(ويلاه ويلاه!ويلي عليك يا ولدي وأخي سين لقد اختلط دمك بالتراب وعفر وجهك الأرض، يا فتيات مزّقن جيوبكن والطمن صدوركن، لقد قتل الفتى سين، يا فتى يا سين يا فتى يا سين)[1]. (وبقيت صرختها حتى زمن النبي حزقيال) وهي العبارات ذاتها نصاً وروحاً التي يرددها الشنعاريون حتى اليوم ومنذ شعورهم بجريرة خذلانهم للحسين(عليه السلام). وقد نعي إله سين لأكثر من أربعة آلاف عام، أو هو أكثر شخص نعي في تاريخ شنعار القديم. وهذا الحسين ينعى منذ 1400 سنة، ولا زال. وحين لا نجزم بشخصانية الإلهين إيليا وسين، فنحن أمام حالة ترافق التاريخ البشري وهي ظهور مخلصين حقيقيين بين الفينة والفينة، أو تكرار تجسيد حالة المخلص الإله إيليا على البشر. فمن يجزم بأن هذا التكرار انتهى؟ ومن يجزم أن لا يأتي مخلص أياً كان، ليجسد شخصانية الإله إيليا؟ وهذا التجسيد الشبه التام ما بين سين والحسين، هل هو مصادفة عابرة أم فيه سر نجهله؟! والتجسيد الشبه التام ما بين إيليا الإله وإيليا الإمام، تبعه تجسيد أكثر كمالاً بين الإله سين ابن إيليا الإله (والحسين) ابن إيليا الإمام. ولم يبق على أن يكون التجسيد تاماً كاملاً كل الكمال[2].

ربما يتساءل أحدهم ويقول إن الطقوس السومرية بحق عشتار وتموز وقعت قبل معركة الطف بمئات السنين فكيف تفسر بأن تلك الطقوس السومرية هي تخص الحسين(عليه السلام)؟. وهذا سؤال منطقي جداً. إن معركة الطف تنبأت بوقوعها كل الديانات السابقة والأساطير الدينية، وهذه التنبؤات جاءت عن طريق العرافة القديمة أو عن طريق الأنبياء[3]، لأن

(1) ادد، عقيدة المهدي المنتظر لدى العراقيين القدماء، موسوعة العقائد الدينية العراقية، العدد 8ـ9، مركز دراسات الأمة العراقية، ص44. أيضاً: فراس السواح، لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة.

(2) ادد، المصدر السابق.

(3) إن الأنبياء تنبؤوا بمقتل الحسين(عليه السلام) فيقول بعض المفسرين الإسلاميين إن نوحاً تنبأ بمقتل

نبوءة حدث كربلاء لا يقل نظيراً عن نبوءة المخلص المنتظر الذي تؤمن به كل الديانات والأساطير الدينية، لذا لو دققنا في الكتب المقدسة لوجدنا هناك نبوءات حول مقتل الحسين(عليه السلام). فهناك نبوءة في الكتاب المقدس تتحدث عن ذبيح في شاطئ الفرات واحتارت في تفسيره الديانة اليهودية والمسيحية فظنوا أن هذه النبوءة تتحدث عن الذبيح يوحنا المعمدان (النبي يحيى)، لكن النبوءة تختلف تفاصيلها عن ذبح النبي يحيى(عليه السلام)، إن النبوءة تتحدث عن شخص مقدس (ابن نبي) وهو سيّد عظيم مقدس في النبوءات اسمه (إله سين). فالأب بطرس دنخا الكبير يقول عن معنى كلمة (إله سين): إن العرب في جنوب العراق يقلبون الهاء حاء. فتصبح (الحسين) مثل أهواز يقلبونها أحواز. لم نجد غير هذا المذبوح بشاطئ الفرات وهي نبوءة تتعلق بابن نبي مقدس جداً وهو سيكون سيّداً في السماء. فضلاً عن أن النص واضح لأنه يُشير إلى معركة مصيرية كبيرة بجانب شط الفرات في أرض يُقال لها (كركميش) من قبل شخص يرتبط بالله من أجل إرجاع خلافة مغتصبة، لأن النص يقول في مكان آخر بأن هذا السيّد ذهب ليرد سلطته. إن كلمة (كركميش) تعني في المعاجم كربلاء ـ ولكن القواميس تذكرها باسم جرابلس ـ أو كركيسيون كما يُسميها الروم قديماً.

الحسين وسمي نوحاً لنوحه على الحسين، وإنه عاش في العراق منذ آلاف السنين قبل ظهور الأسطورة، لكن هذه التنبؤات لما تتحول إلى ثقافة شعبية تخرج عن أسسها ويضاف لها بدع تتلاءم مع القصور الذهني للمجتمع آنذاك، لذلك نجد أن أسطورة عشتار وتموز فيها أساطير كثيرة تختلف عن واقعة الطف من قبيل الرومانسية والطبيعة، لكن المتتبع لتلك الأساطير والطقوس سيجد لها دلالات أخرى. فشريعة كل نبي تنقلب بعد وفاته، وهذا الانقلاب شمل حتى الإسلام ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إلا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِه الرُّسُلُ أَفَإنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾، فإسلام اليوم هو ميثولوجي أقرب منه إلى العقلانية، كما أن الدين السومري ميثولوجي أقرب منه إلى العقلانية. وهذا بسبب ابتعاد الناس عن تعاليم الأنبياء سابقاً وحاضراً، فحتى الطقوس اليوم هي أسطورية ابتعدت عن مبادئ الحسين الإصلاحية والعقلانية مماثلة للطقوس السومرية الأسطورية البعيدة عن تأسيس الحدث.

فجاء في سفر إرمياء نبوءة تحكي عن المستقبل البعيد حيث كان وصف إرمياء النبي صحيحاً مئة بالمئة. فقد كان الوصف مهيباً رهيباً كأنك ترى ذلك المصروع والجيوش التي التفّت حوله: (أسرجوا الخيل، واصعدوا أيها الفرسان وانتصبوا بالخوذ اصقلوا الرماح البسوا الدروع. لماذا أراهم مرتعبين ومدبرين إلى الوراء، وقد تحطمت أبطالهم وفروا هاربين، في الشمال بجانب نهر الفرات حيث عثروا وسقطوا لأن للسيد رب الجنود ذبيحة عند شط الفرات)[1].

ثم ماذا تقول النبوءة في مكان آخر حشر حشراً عن أسباب ذهاب هذا السيد إلى ذلك المكان؟ تقول: (ذهب ليرُد سلطته إلى كركميش ليُحارب عند الفرات في الصحراء العظيمة التي يُقال لها رعاوي عند الفرات).

وكلمة كركميش تعني كربلاء، وكلمة رعاوي هي جرابلس الصحراء الواسعة التي تمتد من حدود بابل إلى عرعر والتي يسميها الكتاب المقدس (رعاوي)، وهي بالقرب من مدفن مقدس لأهل الكتاب اسمه النواويس ولا يُعرف بالضبط السر في وجود دور عبادة لأهل الكتاب في هذا المكان تحيط به المقابر، ولكن القس أنطوان يوسف فرغاني يقول: بأن أكثر أهل الكتاب دفنوا في هذا المكان لأنهم كانوا ينتظرون ذلك السيد المذبوح لينصروه لأنه مقدس جداً، ولكن قدومه تأخر وماتوا وهم ينتظرونه[2].

إن هذه النبوءات تحققت في الإمام الحسين(عليه السلام) لأن كل الأوصاف تدل على واقعته، خصوصاً أن كاتب هذه السطور من وسط المجتمع الإسلامي والعراقي ومن المناطق الوسطى، فجغرافية المكان التي قتل

---

(1) الإصحاح 6 :46 ـ10.

(2) إيزابيل بنيامين ماما آشوري، نبوءة كتاب الرب المقدس: من هو قتيل شاطئ الفرات؟ ج2، موقع كتابات في الميزان، http://www.kitabat.info/subject.php?id=28604

فيه الإمام الحسين(عليه السلام) هي نفسها في نبوءات الكتب المقدسة، لذلك فإن الطقوس السومرية التي تمارس بحق عشتار وتموز، هي نبوءات للآلام المستقبلية التي تقع على البشر والخطيئة الكبرى المعذبة للبشرية، وخصوصاً أن أهل سومر انتظروا هذا الذبيح وكانوا يمارسون الطقوس قرباناً لانتظاره لكن بعد أن يئسوا من حدوث الواقعة اندثرت هذه الطقوس وأعيد إنتاجها بعد مقتل الإمام الحسين(عليه السلام)، ومن خلال ذلك يستدل على أن الثقافة الشعبية للمجتمع العراقي تحمل لاوعياً جمعياً عن الحزن وممارسة الطقوس منذ آلاف السنين، ويعاد إنتاج تلك الطقوس كلما تتهيأ الظروف المناسبة لها، لأنها تبدو لنا مشتركة بين كلّ الأشخاص. وأنّها تكوّنت من التراث العراقي عموماً ولدى الجماعة الشيعيّة خصوصاً، وتراكمت عبر العصور وتكرّرت مرّات عديدة وترسّخت آثارها في ذهنيّة الفرد العراقي حتّى صار لديه خبرة بهذا الطقس، ومن المؤكّد أنّ جميع آراء الجماعة الشّيعيّة أقرّت بهذه الفكرة على أنّها مسألة فطريّة. فقد كانت تمنع ممارسة هذا الطّقس بسبب طبيعة النّظام السّياسيّ على مرّ العصور ويظلّ ممنوع الممارسة لسنين طويلة، لكنّه ينبعث من جديد وبقوة أكبر عند زوال المنع، وهو ما يدلّ على وجود لاوعي جمعي يقوم بإعادة إنتاج ممارسة الطّقس.

هناك رؤية كونية أخرى ليونغ فيرى أنّ كافة الدّيانات تؤكّد على وجود (شيء كليّ) وهذا الشيء مستقلّ عن الأنا الفرديّة، كما أنّ طبيعته تتجاوز الشّعور أو تعلو عليه، وتكون هدف كل فرد يسعى إلى تحقيق كليّة الذّات، فيعكس النموذج الأوّل للكمال النفسيّ على هيئة الأحلام أو الأساطير أو الأوهام. حيث يحتلّ هذا النموذج الأوّل منطقة مركزيّة في اللاوعي ويميل إلى ربط كل النماذج الأوليّة بهذا المركز والّذي يكاد يقترب

من مفهوم الرّب. تعود الشّعائر والطّقوس الّتي يتحوّل فيها الرّب إلى طعام ثم يؤكل إلى عهود سابقة على ظهور المسيحيّة. وقد ساق (يونغ) مثلاً من الدّيانة الأزتكية حيث كان الأزتكيون يضعون كعكة كبيرة من بذور الخشخاش المليء بالأشواك. ثم يتمّ تمزيق هذا الشّكل الإلهي ويوزع على المتعبّدين الذين كانوا يأكلونه إلّا أنّه لا يمثّل أكل (جسد ودم الرب)[1].

يعتبر تمزيق القربان المرتبط بفكرة الموت والبعث إحدى الخطوات الطّقوسيّة في عمليّة التحوّل الّتي يؤمن بها الأفراد. ويؤدّيها شامانات[2] القبيلة منذ فجر التّاريخ وحتى يومنا هذا. تغادر روح الشّامان جسده في طقوس الحجّ تخيّلاً ويشعر خلالها بالمرض والعذاب والموت والبعث، والتجارب الّتي يمرّ بها الشّامان تشبه تلك الآلام الّتي عانى منها المسيح بين عشائه الأخير وموته[3]. كما أنّها توازي أيضاً الرّحلة التي يسلكها الرّوح في الحياة الأخرى نحو البعث والتي توجد في الدّيانة البوذيّة في التبت، وفي كتاب الموتى في مصر القديمة، وكذلك في ديانات أخرى كثيرة[4].

في العصور الأولى من المسيحيّة المتصوّفة كان المسيح يمثّل وحدة متكاملة تشتمل على كلّ شيء بما في ذلك الجانب المظلم الّذي يمثل ظلّ الإنسان، ولكن جاءت الكنيسة في العصور اللاحقة وطوّرت صورة أحاديّة

(1) ماجي هايد. مايكل ماكجنس، أقدّم لك... يونغ، ترجمة: محيي الدّين مزيد، القاهرة، المجلس الأعلى للثّقافة، 2001، ص116 ـ 117.

(2) الشامان shaman شخص كان يشتغل بالتطبيب والكهانة والسحر، مستعيناً بقوته على التحكّم بقوى فائقة للطّبيعة، وكانت الكلمة في الأصل تشير إلى الشّخصيّة بين قبائل آسيا وسيبريا، ثم أصبحت تطلق الآن على من يقوم بهذه الوظائف عند كل الشعوب البدائية.

(3) الإشارة إلى ما يسمى (بالعشاء الأخير) حيث جلس المسيح مع تلاميذه (وأخذ خبزاً وشكر وكسر وأعطاهم قائلاً: هذا هو جسدي الذي يبذل عنكم. وكذلك أخذ الكأس بعد العشاء وخاطبهم قائلاً: هذه هي الكأس هي العهد الجديد بدمي الذي يسفك عنكم) لوقا 22:19. ومن هنا جاء قوله: (من يأكل جسدي ويشرب دمي يثبت فيّ وأنا فيه) يوحنّا 56 :6.

(4) ماجي هايد. مايكل ماكجنس، المصدر السّابق، ص 119 ـ 120.

الجانب للمسيح وكانت هذه الصّورة تعبّر عن المسيح المنتظر المخلّص مصدر كل الخير والضياء الذي يعكس الصورة الكاملة للأب[1].

يقول رالف رزق اللّه في كتابه (يوم الدم): إن بعد مرور زمن طويل على مقتل الحسين عليه السلام بوحشيّة في مذبحة كربلاء نُسبت إليه صفات إلهيّة وفوق بشريّة. وهذه الصّفات تتعلّق أوّلاً بمولده وطفولته وعلى غرار مولد كلّ الأشخاص الإلهيين، ومن ثمّ عودة الإله المذبوح من جديد وهو المتجلّي بشخص المهديّ المنتظر«عج» الذي يكون قرين الحسين عليه السلام، وانبعاث المهدي سيضع حداً لعذاب كل أولئك الذين فُرض عليهم أن يعانوا الظّلم، فظهوره هو معنى تجدّدهم بالذّات، وفي ذلك يكمن المعنى العميق لفكرة الغيبة والرّجعة عند الشيعة[2].

لكن الصفات القدسية التي يحملها الحسين عليه السلام كانت موجودة فيه من يوم ولادته ولم تنتسب إليه بعد استشهاده، وإن المجتمع آنذاك يعرف ذلك جيداً، فإن النبي صلى الله عليه وآله يصف الحسين عليه السلام للمسلمين يقول: (حسين مني وأنا من حسين، أحب اللّه من أحب حسيناً)[3]، لذلك فإن المشكلة في موقف المجتمع آنذاك، لذلك قالوا للحسين عليه السلام: إن القوم قلوبهم معك وسيوفهم ضدك. بمعنى أنهم يعرفونه مقدساً لكن خطيئتهم جرتهم إلى قتله.

(1) ماجي هايد. مايكل ماكجنس المصدر نفسه، ص 121.

(2) رالف رزق اللّه، يوم الدم، مصدر سبق ذكره، ص80 ـ 81.

(3) الحديث المذكور رواه الترمذي (3775) وابن ماجه (144) وأحمد (17111) عن يعلى بن مرة رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: (حُسَيْنٌ مِنِّي وَأَنَا مِنْ حُسَيْنٍ أَحَبَّ اللَّهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْناً، حُسَيْنٌ سِبْطٌ مِنَ الْأَسْبَاطِ). والحديث حسنه الترمذي والألباني.

الفصل الثاني
نبذة عن تاريخ الطقوس والشعائر

أولاً: تاريخ الطقوس والشعائر

عندما تختلف الرؤى الكونية للمعتقدات الدينية فبطبيعة الحال تختلف معها الأيديولوجيات، ومن ثم نرى أن السلوك الديني هو الآخر يختلف حسب الرؤى الكونية والأيديولوجية فنلاحظ اختلاف العبادات والشعائر والطقوس في كل المجتمعات، فالراسب الثقافي للدين يؤدي إلى تعدد السلوكيات والممارسات.

إن الطقوس والشعائر تكاد تكون موجودة في كل المجتمعات فهي جزء من البناء الاجتماعي، كما تدخل في الموروث الثقافي فتمارس باللاوعي الجمعي فلا يمكن أن يتخلوا عنها لأنها من صميم ثقافتهم أو وجودهم، وتكاد تكثر الممارسات الطقسية والشعائرية في المجتمعات الدينية والانغلاقية والمجتمعات القيمية المتماسكة لأن تلك الممارسات تعبر عن التضامن الاجتماعي من خلال انصهارهم في بوتقة واحدة للكيان الاجتماعي.

ومن الطقوس المعروفة في أغلب المجتمعات هي طقوس الميلاد، الّتي تُعنى بالتحضير أو التأهيل للانتقال من حالة إلى حالة أخرى،

ويصحب هذا الطقس بعض الإجراءات والفعاليّات الّتي يضعها المجتمع حسب تقاليده وأعرافه الاجتماعية وسننه الدّينيّة، وإذا لم يسلك الفرد هذه الخطوات فإنّ المجتمع لا يهبه أيّ اعتبار أو منزلة أو قيمة اجتماعية، ويعتبر طقس الميلاد طقساً تطهيرياً. فالمذنب الّذي تقام له طقوس الميلاد الجديد يصبح رجلاً جديداً، ومن ثمّ لن يكون مسؤولاً عن ذنوبه الّتي ارتكبها قبل الميلاد، فعمليّة التطهير تعدّ في الوقت نفسه عمليّة تجديديّة، إذ إنّ مثل هذا الشّخص قد خلع عنه طبيعته القديمة واكتسب طبيعة أخرى جديدة. فالقبيلة البدائيّة (كوكرو) وهي إحدى القبائل الأصلية في المجموعة (الكولاريانية) أو (الموندانية) التي تسكن الأقاليم الوسطى في الهند، تعاقب من يرتكب جرماً اجتماعياً مألوفاً بالعقوبات العاديّة، ولكن في بعض الحالات الخطيرة مثل مخالطة الشخص للنبذة الأدنى منه، فإنه يتحتّم على مثل هذا الشّخص أن يقوم بطقوس الميلاد الجديد. فيوضع داخل وعاء كبير مصنوع من الطّين ويغلق دونه الوعاء. وعندما يخرج منه يقال إنّه قد وُلد من جديد من رحم أمّه، وعند ذلك يُدفن في الرمل ويخرج منه جسداً جديداً من التراب. ثم يوضع داخل كوخ فيجري هارباً من النار ويغطس في الماء، وأخيراً يُقص جزء من خصل شعره التي تنمو على رأسه الحليق، ويدفع غرامة، قدرها روبيّتان ونصف روبيّة. وهنا يتّضح أنّ طقوس الميلاد الجديد يقصد بها تخليص الشّخص من تحمل مسؤولية أعماله السّابقة، وذلك عن طريق تحويله كلياً إلى شخص جديد[1].

فالشّعوب البدائيّة تستعمل منذ الماضي السّحيق طقوس التطهير بالماء. فشعوب اليونان والرومان كانوا يتطهّرون عند مدخل الهيكل، في

(1) جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم، ج1، ترجمة: د. نبيلة إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1972، ص 319.

طقوس التأهيل (Initiation) أو خلال المأتم أو عند استشارة الكهان بعد جريمة القتل. وكانت هياكلهم تُبنى عادة قرب نبع ماء يمكن عدّه بيتاً للعماد. وكان يجب على الكهنة أن ينزلوا في ماء التطهير قبل الاحتفالات بينما كان الأشخاص العاديّون يغسلون أيديهم.

وعرفت كذلك الطقوس الآشورية والمصريّة القديمة طقوس العماد، وحتى البابليون الذين كانوا يتّخذونها وسيلة لاختبار براءة شخص أو لتجريمه. كان أصحاب (حضارة الأتروسك) يتطهّرون بأمطار شباط لكي يشتركوا في الحياة الجديدة التي ستنهض مع الربيع. وفي (البيرو) كانوا يتطهّرون في أيلول انسجاماً مع الأرض التي كانت تغتسل بالندى. وكان معظم القاطنين في أنحاء آسيا يعتقدون ولقرون عديدة بأنّ الماء المتدفّق أمر عجيب وسر عظيم. والهندوس أيضاً كانوا ينزلون في نهر (الغانج) المقدّس وهم يرددون (أيّها الغانج طهّرني)[1]، ويعتبرون الرّحلة إلى نهر الغانج رحلة تطوعيّة اختياريّة مهمّة في حياة كل مؤمن. ويعتبرونها كذلك بمثابة الحجّ للشّخص الهندوسيّ إذ يقطعون مسافات طويلة لزيارة نهر الغانج المقدّس للاغتسال فيه والتطهير من الخطايا والآثام أو لزيارة تمثال مقدّس أو مدينة مقدّسة، حيث يغتسلون في النّهر للغفران من الخطايا القديمة، أو لغرض الولادة الرّوحيّة الجديدة. وتكون شعائر حلق اللحى والرؤوس حاضرة أيضاً. كما أنّ هناك أماكن عديدة يحجّ النّاس إليها ومنها المدن التقليديّة المقدسة. فارانسي وكاشي وكيدراناث وبيدريناث في همالايا ومدينة اللّه آباد ومدينة راميشوارام في الجنوب[2].

(1) مرميه تيودول ري، الأسرار حياة الإيمان، ترجمة: الخوري يوسف ضرغام، لبنان، بدون مكان طبع، 1986، ص55.

(2) الأب صبري المقدسيّ، الموجز في المذاهب والأديان، ج1، مطبعة ميديا، 2007، ص39.

وكانت طقوس الماء كثيرة في التقاليد اليهوديّة، غايتها كلها استعادة الطّهارة الأولى القانونيّة، مع الإشارة إلى التطهير الرّمزيّ عند الأنبياء (سأفيض عليكم ماء نقياً فتطهرون... وسأعطيكم قلباً جديداً وأضع فيكم روحاً جديدة)[1]. وكان الحاخامات يعمّدون المهتدين، الوثنيّي الأصل، ممّن ينضمّون إلى الشّعب اليهوديّ، هذا الاندماج داخل الشّعب الإسرائيليّ الّذي كان يحدث عن طريق الختان والتعميد. كانت الحمّامات المرتّبة طقسياً مألوفة عند (الأسينيين). ومع ذلك لم يكن للحمّام حينئذٍ رتبة طقسيّة لتأهيل المنضمّ، وكان لا يمنح إلّا بعد تجربة لمدة طويلة تسمح بالتأكّد من صدقه في الهداية، وهو حمّام يوميّ تعبيراً عن الجهد في سبيل حياة طاهرة، وعن التطلّع نحو النّعمة المطهّرة. وكان الشّخص يغطس بنفسه في الماء، بينما التّائبون الذين سيقدمون إلى يوحنا المعمدان ـ النبيّ يحيى سينالون العماد على يديه، لمرّة واحدة فقط[2].

لقد كان بعض اليهود أيضاً في أيام يسوع يؤمنون بأنّ الغطس في الماء المتدفّق يغسل الآثام، وكان يوحنّا يعتقد بذلك، فعمّد النّاس في ماء نهر الأردن قبل أن يعظهم... ولهذا سمّي يوحنا المعمدان[3]. وأمّا أصول العماد المسيحيّ فهي التأكيد لأصول جاءت من الجماعات المعمدانيّة الأولى. ويعدّ يوحنا أهّم من برز فيها. لكن ما معنى العماد... ولماذا الماء؟

إنّ للماء قيمة كونيّة شاملة نجدها في مختلف الحضارات وفي كل أنحاء العالم. فلعنصر الماء قيمة مزدوجة (أخلاقيّة ودينية). إنّ بضع قطرات من الماء تكفي لتطهير العالم بأسره، ذلك أنّ ذرّ الماء هو العمليّة البدائيّة

---

(1) سفر حزقيال 24 :36 ـ 28.

(2) كامل المراياتي وآخرون، طقوس التعميد في الديانة المسيحية، مجلة بيت الحكمة (دراسات اجتماعية) العدد 2006 ،18، ص126.

(3) مظهر سليمان، قصة الديانات، دار الوطن العربي، ط1، بيروت، 1984، ص365.

للتطهير وهو الصّورة النفسيّة الأولى والأنموذجيّة التي يشكل الغسل بالماء نظيرها الفظّ والمبسّط في آن واحد. إنّ الماء لا يحتوي فقط على النّقاء، بل إنّه يشّع النقاء، أوليس النقاء في جوهره شعاعاً وبريقاً تلقائياً. أمّا الصّفة الثّانية الّتي تواكب حسيّاً صفاء ماء الطّهور وتدعم نقاءه فهي العذوبة. إنّ تاريخ الدّيانات يكمّل في هذا الصدد نظريات التحليل النفسي، (فالمياه الجارية) و(المياه السماوية)، توجد في التوراة والإنجيل، كما توجد في معتقدات السلتيين والرومان[1].

تمتلك المياه في الكتب المقدّسة (التوراة والإنجيل) معنى مزدوجاً. فهي ترمز إلى الموت، فالبحر هو مسكن الأرواح الشّريرة و(إبليس) عدوّ اللّه. فهو يعبّر عن الفوضى وعن الموت. كما يرمز الماء أيضاً إلى الوجود والحياة. يقول (رتغزتر) اللاهوتي الكاثوليكيّ: (فلنعُد إلى رمز الماء، إنّ مكانه في العماد يعود إلى رمزين: بتمثيله البحر، الّذي هو رمز للموت، وللقوّة التي تصارع الحياة. فالماء يمثّل الموت لكنّه يمثّل أيضاً الحياة الّتي تخصّب الأرض. الماء خلّاق والإنسان يعيش فيه. الحياة والموت ممزوجان بطريقة غريبة: هذا ما توضحه هذه الرّمزية للعلاقة الثّنائية المزدوجة والمتقاطعة. إذ تجمع بين الموت والقيامة في قطب واحد)[2].

أمّا في شعائر الإسلام، فنجد التّطهّر بالماء قبل أداء شعائر الصّلاة، وإذا تعذّر وجود الماء فبالتّراب. كما أنّ الاغتسال بالماء من نجاسة الجسم عند الرّجل يسمّى(غسل الجنابة) والاغتسال من الطّمث عند المرأة يعدّ من الشعائر التطهيريةّ[3]، كما أنّ الحجّ من شعائر الإسلام وهو فرض على

---

(1) جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا (رموزها وأساطيرها وأنساقها)، ترجمة: مصباح الصمد، ط2، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص149.

(2) مرميه تيودول ري، الأسرار حياة الإيمان، مصدر سبق ذكره، ص82.

(3) المصدر نفسه، ص74.

كل مسلم، ذكراً كان أم أنثى كما يذكر القرآن الكريم: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾[1]. وهو اجتماع دينيّ كبير إذ يجتمع فيه المسلمون من جميع أنحاء العالم الإسلامي في مهبط الوحي ومهد الرّسالة. وهو برهان على الرّابطة الدّينيّة القويّة بين المجتمعين من مختلف الأجناس البشريّة. ويحجّ المسلمون إلى (الكعبة) في مكّة وهي المدينة المقدّسة المعروفة في الحجاز. والحجّ في الإسلام بمثابة الولادة الجديدة. ويلبس الحاجّ قطعتين من القماش الأبيض من دون غطاء للوجه ومن دون ملابس داخليّة أثناء القيام بمراسيم الحج. وأمّا بالنسبة إلى النّساء فيلبسن ملابسهن الاعتياديّة وبدون أي نوع من أنواع التبرّج. تبدأ ولادة الحاج من ظهر يوم التاسع من ذي الحجة حيث الوقوف بعرفة ويبقى هناك إلى غروب الشمس من اليوم نفسه، ثم يتوجه إلى مزدلفة[2]، وبعدها يتوجّه الحاجّ إلى وادي منى وهي منطقة تقع داخل مكّة الآن وفيها شعيرة رمي الجمرات الثّلاث ومكان الذّبح ومكان الحلق[3]، ثمّ تبدأ الرّحلة الإيمانيّة للمسلمين بين الصّفا والمروة كما ذكر القرآن: ﴿إنّ الصّفا والمروة من شعائر الله فمن حجّ البيت الحرام أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما ومن تطوّع خيراً فإنّ الله شاكر عليم﴾[4]، وبين مكّة والمدينة للتقرّب إلى الله الواحد والتأمّل والصّلاة وطلب الغفران والتكفير بالشّيطان، رجالاً ونساء من كل الأجناس البشريّة، وذلك رمز إلى الوحدة والألفة والوقوف أمام الله في عفّة وطهارة. ويبدأ الحج رسمياً في الثّامن أو التّاسع من شهر

(1) سورة آل عمران، الآية 97.
(2) كمال الحيدري، الفتاوي الفقهيّة، العبادات، ج2، دار المرتضى للطّباعة والنّشر، ط2012، 9، ص226.
(3) المصدر نفسه. ص237.
(4) سورة البقرة: الآية 158

ذي الحجّة الّذي هو الشّهر الثّاني عشر في السّنة القمريّة الإسلامية والذي يبدأ برؤية الهلال، وهو فرض على كل مسلم قادر على أدائها[1].

إذن فالماء والتّراب والحجّ وغيرها كلّها شعائر دينيّة تطهيريّة حسب الشريعة الإسلامية التي ترمز إلى الانتقال أو العبور من الموت إلى الحياة، والخروج من الرّحم إلى الوجود، والاجتياز من النّجاسة إلى الطّهارة. إنّها رمزيّة متضادة لكنّها متناسقة (الولادة الجديدة).

لذا نفهم مما تقدم أن الطقوس والشعائر هي ممارسات دينية وثقافية تعطي ولادة جديدة للحياة، فهي جزء من ثقافة الفرد وإيمانه، وما الشعائر والطقوس العاشورائية إلا امتداد للطقوس والشعائر في المجتمعات الأخرى مع فارق الاختلاف بين الثقافات الاجتماعية، وبالتالي لم يقتصر التديّن الإسلامي على الشعائر المنصوص عليها في القرآن الكريم، بل إنّ هنالك تديّناً شعبياً يطلق عليه اسم الشعائر الحسينية (الطقوس العاشورائية) وتستخدمه الجماعات الشيعيّة الإسلامية، وإنّ ممارستها أقدس وتطهيرها أعظم من الشعائر الإسلامية عند الشّيعة. والتطهير له معانٍ عدة، منها ممارسة العدوان الذّاتي على الجسد كإدماء الرّأس واللّطم على الصّدور والضّرب بالسلاسل والبكاء، وهذه الممارسات تعتبر عقاباً ذاتيّاً لغفران الذّنوب والخطايا، كما أنّ بعض أحاديث الأئمّة حفّزت الشّيعة على الاستمرار لذلك الطقس. مثل قول الإمام الباقر ﷺ:(وليندب الحسين ويبكِ ويأمر من في داره بالبكاء عليه ويقيم في داره مصيبته بإظهار الجزع عليه ويتلاقون بالبكاء عليه بعضهم في البيوت وليعزّ بعضهم بعضاً بمصاب الحسين فأنا ضامن على الله لهم إذا احتملوا أن يعطيهم ثواب

(1) الأب صبري المقدسي، الموجز في المذاهب والأديان، مصدر سبق ذكره، ص 328 ـ 329.

ألفي حجّة وعمرة وغزوة مع رسول اللّه والأئمة الرّاشدين)[1]. كما نلاحظ من هذا الحديث وغيره، أنّه يحتوي في مضمونه تحقيقاً للفكرة الجدليّة الخاصّة بتحمّل الذنب المتبادل، فكل الأحاديث تطالب الشّيعة بوجوب إظهار الحزن على الحسين، وكأنّه شعيرة دينيّة مقدسة، مطالب بتمامه كلّ من ينتمي للحسين. وكذلك الإلحاح على فكرة الشّفاعة، وهي النّتاج الطبيعيّ لتطبيق تلك الطقوس، فالشّفاعة هي النتاج المستقبليّ لتحمّل الذّنب. وهي الهدف الأُخْرويّ لممارسة الطّقس طقس العزاء، وتحمّل الألم والحزن[2]. وعن طريق تلك الأحاديث اعتقدت الشّيعة أنّ ممارستها هي أكثر تطهيريّة حيث إنّ الذي يمشي على الأقدام إلى الحسين تكتب له ولادةٌ جديدةٌ من غفران الذنوب.

لكن عامّة الناس ميّالون إلى ابتداع عقائد وطقوس جديدة في شؤونهم الدّينيّة وهذا ما وضحناه في الفصل الأول وميزنا بين الشعائر والطقوس، والبدع يكون حسب مقتضيات ظروفهم وحاجاتهم النفسيّة والاجتماعية. والملاحظ أنّ فقهاء الشّيعة يدركون ذلك في أكثر الأحيان ولكنّهم لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً إزاءه. ولا يحبّون معارضتهم في شيء إلا قليلاً[3]. لأنّ قوّة العقل الجمعيّ وتعظيم قدسيّة الطّقوس أدّت إلى عدم معارضة الفقهاء لهم ومن يعترض يعرّض نفسه للتهميش ويفقد مكانته الاجتماعية[4]. فضلاً عن أن بعض الفقهاء يستغل تلك الطقوس من أجل

(1) حسين رجبي، الشّعائر الحسينيّة فوق الشكوك والشّبهات، ترجمة: عبد الرحيم الحمراني، مؤسّسة التّاريخ العربيّ، بيروت، 2008، ص80.

(2) أحمد لاشين، كربلاء بين الأسطورة والتّاريخ (دراسة في الوعي الشّعبيّ الإيرانيّ)، رؤية للنّشر والتّوزيع، ط1، 2009، ص 317 ـ 318.

(3) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقيّ، دار ومكتبة دجلة والفرات، بيروت. لبنان، 2010، ص256.

(4) ومثال ذلك السيد محسن الأمين والسيد محمد حسين فضل اللّه (رحمهما اللّه)، وفي وقتنا=

استمالة عواطف المجتمع لكي يلتفوا حولهم، حتى يكون لهم سلطة دينية من خلال السيطرة على جهل العوام.

ثانياً: تاريخ الطقوس العاشورائية

1 ـ عاشوراء في الجاهليّة وصدر الإسلام:

يذكر أهل الأخبار أنّ قريشاً كانت تعتبر عاشوراء يوماً دينياً فتصومهُ، وفي هذا اليوم كانوا يحتفلون، ويعيّدون، ويكسون الكعبة، فتظهر علامات التديّن ويمارسون الطّقوس، وعلّلوا ذلك أن قريشاً أذنبت ذنباً في الجاهليّة فعظم في صدورهم، وأرادوا التكفير عن ذنبهم فقرّروا صيام يوم عاشوراء فصاموا شكراً للإله على رفع الذّنب عنهم[1]. وذُكر أنّ رسول اللّه كان يصوم عاشوراء في الجاهليّة، ولمّا قدم المدينة واظب عليه وأمر النّاس بصيامه حتى نزل الأمر بصيام رمضان. وبقي هو يصومه تطوّعاً، فقيل له: (يا رسول اللّه إنه يوم تعظّمه اليهود والنّصارى، فقال ﷺ: إذا كان العام المقبل إن شاء اللّه صمنا اليوم التاسع، فلم يأت العام المقبل حتى توفي رسول اللّه)[2]. وقد ذكر العلماء أنّه يحتمل أنّ قريشاً اقتدت بصيامه في الجاهليّة، بشرع سالف، ولذا كانوا يعظّمونه بكسوة البيت الحرام فيه[3]. كما علّلوا

=الحاضر السيد كمال الحيدري الذي انتقد بعض الطقوس العاشورائية التي يمارسها الأفراد، كما انتقد بعض الأحداث التاريخية وشكك في صحتها، لذلك تعرّض إلى هجمات عديدة ووجهوا إليه بعض التهم، وكان التعرض له من قبل بعض رجال الدين ومن قبل بعض الجماعات الشيعية ومن جماعات المذاهب الأخرى.

(1) محمود شكري الآلوسي البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق. محمد بهجة الأثري، ج2، بدون تاريخ ومكان طبع، ص288.

(2) أبو عبد اللّه ابن القيم، زاد المعاد، تحقيق: حسن محمد المسعودي، ج1، دار الفكر، بدون تاريخ، ص164.

(3) أحمد بن محمد القسطلاني، إرشاد الساري باب (حكم صيام عاشوراء)، ج3، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، بدون تاريخ، ص421.

أيضاً سبب صيام قريش هذا اليوم، أنّه كان أصابهم قحط ثم رفع عنهم. فصاموا شكراً [1].

ورواية تقول، إنّ قريشاً كانت تصوم يوم (عاشوراء)، لا تتّفق مع الرّوايات الأخرى في كيفية فرض صيام شهر رمضان. ففي هذه الرواية إنّ النبيﷺ حين قدم المدينة رأى يهوداً تصوم يوم عاشوراء، فسألهم: فأخبروه أنّه اليوم الذّي أغرق اللّه فيه آل فرعون، ونجّى موسى ومن معه منهم. فقال: نحن أحق بموسى منهم فصام، وأمر الناس بصومه. فلما فرض صوم شهر رمضان، لم يأمرهم بصوم يوم عاشوراء، ولم ينههم عنه[2]. وورد أنّ يهود خيبر والمدينة كانوا يعظّمون صيام عاشوراء ويتّخذونه عيداً[3].

ويقصدون بصوم اليهود يوم عاشوراء، ما يقال له (يوم الكفّارة) وهو يوم صوم وانقطاع، ويقع قبل عيد المظال بخمسة أيام، أي في يوم (10 تشري) وهو يوم (الكي بور) Kippur ويكون الصوم فيه من غروب الشمس إلى غروبها في اليوم التّالي، وله حرمة كحرمة السّبت، وفيه يدخل الكاهن الأعظم قدس الأقداس لأداء الفروض الدّينية المفروضة في ذلك اليوم[4].

إن روايات صوم عاشوراء في الجاهلية وصدر الإسلام فيها شكوك كثيرة، فمن المؤرخين والفقهاء عدّوا تلك الروايات مخترقة من قبل بني أمية حتى يغطوا على ذلك اليوم الذي جرت فيه معركة الطف. سئل الإمام الصادقعليه السلام عن صوم يوم عاشوراء، فقال للسائل: (إن كنت شامتاً فصم، إن آل أمية نذروا نذراً إن قُتل الحسين أن يتخذوا ذلك اليوم عيداً لهم، فلذلك

---

(1) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، ط2، بيروت، 1993، ص 339 ـ 340.
(2) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج2، ط2، القاهرة، 1969، ص265.
(3) أحمد بن محمد القسطلاني، إرشاد السّاري، مصدر سبق ذكره، ص423.
(4) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص341.

يصومونه ويدخلون على عيالهم وأهاليهم الفرح ذلك اليوم، إن الصوم لا يكون للمصيبة ولا يكون إلا شكراً للسلامة، إن الحسين(عليه السلام) أصيب يوم عاشوراء، فإن كنت فيمن أصيب به فلا تصم، وإن كنت شامتاً ممن سرّه سلامة بني أمية فصم شكراً للّه تعالى)[1].

أما عن عبد الملك، قال: سألت أبا عبداللّه الصادق(عليه السلام) عن صوم تاسوعاء وعاشوراء من شهر المحرّم، فقال: تاسوعاء يوم حوصر فيه الحسين(عليه السلام) وأصحابه(رضي الله عنهم) بكربلاء، واجتمع عليه خيل أهل الشام وأناخوا عليه، وأيقنوا أن لا يأتي الحسين(عليه السلام) ناصر ولا يمده أهل العراق. ثمّ قال: وأما يوم عاشوراء فيوم أصيب فيه الحسين(عليه السلام) صريعاً بين أصحابه، وأصحابه صرعى حوله عراة، أفصوم يكون في ذلك اليوم؟!. كلا وربّ البيت الحرام ما هو يوم صوم وما هو إلا يوم حزن ومصيبة دخلتْ على أهل السماء وأهل الأرض وجميع المؤمنين، ويوم فرح وسرور لابن مرجانة وآل زياد وأهل الشام غضب اللّه عليهم وعلى ذرياتهم، وذلك يوم بكتْ عليه جميع بقاع الأرض خلا بقعة الشام[2].

فضلاً عن أن المؤرخ جواد علي يشكك في ذلك اليوم ويعطي جملة من الأسئلة الاستفهامية. فيقول إن صوم عاشوراء هو صيام اليهود، وهو صيام كفّارة واستغفار عندهم، فلماذا تستغفر قريش ويصومون هذا اليوم إذن؟ أيّ ذنب اقترفوا ليطلبوا من آلهتهم العفو والغفران؟ وإذا كان هناك صوم عند الجاهليين، فقد كان بالأحرى أن يصومه الأحناف، فلم يرد في

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج10، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت لبنان، ط3، 2008، ص 462

(2) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج٤، دار الاتحاد الثقافي، بيروت، ط1، 2012، ص147.

أخبار أهل الأخبار ما يفيد صيامهم في عاشوراء ولا في غير عاشوراء. ثم إنّ علماء التفسير والحديث والأخبار، يذكرون أنّ الرسول صام عاشوراء مقدمه المدينة على نحو ما ذكرت أعلاه، وأنّه بقي عليه حتى نزل الأمر بفرض صيام رمضان. ويَظهر أنّ الرّواة أقحموا اسم قريش في صيام عاشوراء، لإثبات أنّه كان من السّنن العربيّة القديمة، التي ترجع إلى ما قبل الإسلام وأن قريشاً كانت تصوم قبل الإسلام[1].

أما سرد تاريخ عاشوراء من قبل الباحث، لأن هذا اليوم له تأويلات واسعة في المجتمعات العربية القديمة فيعتبر له أهمية تاريخية اجتماعية ودينية، فضلاً عن كونه يوماً قتل فيه الإمام الحسين(ع) وعدّ يوم حزن وحداد وتمارس فيه الطقوس العاشورائية.

2 ـ عاشوراء عند الشّيعة

أ ـ الحسين ويوم عاشوراء: كان أهل الكوفة ينظرون إلى الحسين نظرة كونية تأويلاً لمعتقداتهم الإسلامية حيث إن الإمام الحسين إمام معصوم مفترض الطاعة له ولاية تكوينية أي تنصيب إلهي كخليفة على المسلمين، ويستندون في ذلك على أحاديث الرسول محمد والإمام علي.

فاجتمع عدد من الكوفيين في بيت سليمان بن صرد[2] وكتبوا إلى الحسين يحثّونه على الخروج ضدّ معاوية، ولكنّه رفض الاستجابة احتراماً لمعاهدة أخيه الّتي كتبها مع معاوية، وعندما تُوفّي معاوية وجاء يزيد إلى السّلطة سنة 60هـ / 680م، رفض كل من الحسين وعبد اللّه بن الزّبير مبايعته. لأن من ضمن معاهدة الحسن مع معاوية تنص المادة 2 (أن

---

(1) جواد علي، المصدر السابق، ص342.

(2) الرزينة ر. لالاني، الفكر الشّيعيّ المبكر (تعاليم الإمام محمد الباقر)، ترجمة: سيف الدّين القصير، دار السّاقي بالاشتراك مع معهد الدّراسات الإسماعيليّة، ط1، 2004، ص50.

يكون الأمر للحسن من بعده فإن حدث به حدث فلأخيه الحسين وليس لمعاوية أن يعهد به إلى أحد)[1]. لكن معاوية خرق المعاهدة ونصب ابنه يزيد بعد وفاته، ومن ثم إن من حق الحسين قانونياً أن يرفض يزيد كخليفة وينتفض بوجهه، كما شجّعت الرّسائل والكتب العديدة، الّتي أرسلها أهل الكوفة والبصرة وأعلنوا فيها أنّه لا إمام لهم سوى الحسين(عليه السلام)[2]، فحاول الحسين القبض على السّلطة لذلك بعث ابن عمّه مسلم بن عقيل لتحري حقيقة الوضع في الكوفة والكتابة إليه. غير أنّ روح الحماسة لحمل السّلاح باسمه في الكوفة كانت قد بدأت تخبو حتى قبل وصوله إلى العراق، وذلك بسبب الإجراءات الصّارمة الّتي اتخذها والي المدينة. وواجه الحسين(عليه السلام) استشهاده، هو والمجموعة الصغيرة التي رافقته، يوم عاشوراء 61هـ /680م، في كربلاء من دون أن يتلقى المساعدة التي وعده بها أهل الكوفة[3].

يصف الدكتور علي الوردي أهل الكوفة في ذلك الوقت، يقول: إن التركيب الاجتماعي لأهل الكوفة قائم على الزعامة الدينية التي تتمثل في علي(عليه السلام) وأصحابه من جهة، والزعامة القبلية التي تتمثل في رؤساء القبائل من الجهة الأخرى، فهم عندما بلغهم موت معاوية في أواخر عام 60 هـ ظنوا أن الدولة الأموية قد انهارت وأن الدنيا أصبحت مع الحسين(عليه السلام)، وهنا اتفق رأي الزعامة الدينية ورأي الزعامة القبلية على استدعاء الحسين(عليه السلام): تلك تريد الحسين(عليه السلام) إماماً، وهذه تريده رئيساً يقودهم إلى النصر، ولما وصل سفير الحسين مسلم بن عقيل(عليه السلام) إلى الكوفة استقبله أهلها بحماس بالغ وبايعه الأكثرون منهم، ولكن هذا الحماس لم يدم طويلاً،

(1) انظر: راضي آل ياسين، صلح الحسن (عليه السلام)، منشورات الشريف الرضي، ص259 ـ 260.
(2) الرزينة ر. لالاني، الفكر الشيعيّ المبكر، المصدر السابق، ص51.
(3) المصدر نفسه، ص53.

فقد وصل إلى الكوفة الوالي الداهية عبيد الله بن زياد، وأخذ يستخدم وسائل الترغيب والترهيب بطريقة بارعة، حتى استطاع بعد فترة وجيزة أن يسيطر على الكوفة، ومن ثم بقي مسلم وحيداً واستشهد، ومن ثم استشهد الحسين(عليه السلام) في كربلاء[1].

ومن خلال التدوين التاريخي فأوّل عزاء اجتماعي ظهر في عاشوراء هو عزاء البكاء. فعند دخول النّسوة من عائلات الحسين(عليه السلام) (بعد معركة الطّف) إلى دار يزيد، استقبلهن بعض النسوة بالبكاء والصّراخ والنّياحة على الحسين وأقمن المأتم ثلاثة أيّام، وروى سبط ابن الجوزيّ في التذكرة قال: قال الزهريّ: لمّا دخلت نساء الحسين وبناته على نساء يزيد قمن إليهن، وصحن وبكين وأقمن المأتم على الحسين(عليه السلام)[2]. وروي أيضاً: ولمّا بلغ يزيد قتل الحسين أظهر التوجّع على ذلك وأظهر البكاء، فبعد هذا البكاء صار ينكت رأس الحسين(عليه السلام) الشريف بقضيب بيده، ثم يترنم بأشعار جاهليّة. كما قال السيوطي: (ولما قُتل الحسينُ وبنو أبيه بعث ابن زياد برؤوسهم إلى يزيد فسرّ بقتلهم أولاً ثم ندم لمّا مقته المسلمون على ذلك وأبغضه الناس وحقّ لهم أن يبغضوه)[3].

لا نعرف مدى صحة الرواية الأخيرة ربما من جملة الروايات التي أقحمت في التاريخ، لكن العزاء العاشورائي أول ظهور له كان في الشام، يذكر في الأخبار أن عدة مواقف حدثت في الشام، منها أن أهل الشام احتفلوا بمقتل الحسين(عليه السلام) ودخول السبايا إليهم، ومنها خطبة الإمام علي

(1) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج4، دار الراشد ط2، بيروت، 2005، ص473 ـ 474.

(2) محمد مهدي الآصفي، في رحاب عاشوراء، ج5، مطبعة مجمع أهل البيت، النجف الأشرف، 2008، ص128.

(3) عبد الله دشتي، مفاهيم يجب أن تصحّح حول عاشوراء، جدة، بدون مكان طبع، 1429 هـ ص54.

ابن الحسين(عليه السلام) في مجلس يزيد وتأثر الناس بها، فضلاً عن موقف هند زوجة يزيد من تلك الحادثة، بالإضافة إلى موت رقية بنت الحسين(عليه السلام)، كل ذلك أدى إلى ظهور العزاء العاشورائي اجتماعياً، لأن أهل الشام بعد أن كانوا فرحين بمقتل الحسين(عليه السلام) اختلفت نظرتهم بعد الخطبة السجادية وأظهروا الندم والتوجع، وهذه تعد بوادر ظهور العزاء العاشورائي.

ب ـ **في العصر الأمويّ:** بعد مقتل الحسين، وحتى تاريخ إبادة التوابين كانت تعابير الحداد محصورة بأقرباء ضحايا كربلاء وحدهم، فكان هؤلاء يتقبّلون زيارة كبار الشّعراء العرب المعاصرين لهم ويستمعون منهم إلى أشعار في رثاء الحسين ومآله المُرعب[1]. وربّما ينبغي البحث في تلك الأشعار عن أصل العناصر المكوّنة للشّعيرة الشّيعيّة: مجلس التّعزية (والمأتم الحسينيّ).

إن أضرحة الإمام الحسين(عليه السلام) وصحبه في كربلاء بدأت تشهد منذ عام 685 م، الزّيارات المتزايدة شيعيّاً، وأنّها أصبحت مقاماً لعدّة زيارات مشهديّة. غير أنّ الأمويين لم ينظروا بعين الرّضا إلى تلك الشّعيرة، تلك الزّيارة لمن تجاسر على التّشكيك في شرعيّة سلطانهم فأقاموا حصوناً حول كربلاء، ووظّفوا فيها حرساً مكلّفين بمنع الزوّار من زيارة ضريح الحسين(عليه السلام). وكان الإعدام عقوبة من تسوّل لهم أنفسهم المغامرة بزيارة تلك المنطقة. ويرى المستشرق كالمار أنّ الزوّار لم يتردّدوا في مواجهة الخطر وتحمّل عواقبه، فكانوا يستفيدون من جنح الظّلام، فيستترون باللّيل، ويتسلّلون حتى قبر إمامهم، مؤدّين ما كانوا يعتبرونه واجباً دينيّاً. ولم تتبدّل الأمور إلّا بعد الإطاحة بالأمويين[2].

(1) هبة الدين الشهرستاني، نهضة الحسين، العراق، جامعة المنشورات الإسلامية، 1969، ص176.
(2) رالف رزق الله، يوم الدم، مصدر سبق ذكره، ص85.

ت ـ في العصر العباسي: عاد ميزان القوى لصالح الشّيعة داخل الدّولة الإسلامية الجديدة مع بداية وصول العبّاسيين إلى السّلطة. والحال أنّهم تعاونوا مع العبّاسيين على الإطاحة بالدّولة الأمويّة.

ورفع الحظر عن ضريح الحسين في بداية العصر العباسي. وصار في إمكان المؤمنين أن يقوموا بزيارة كربلاء بكل حرية. وعُيّن سادة حسينيون لحراسة المقام. إلّا أنّ تلك الحريّة الّتي تمتع بها الشيعة في الأيام الأولى من العصر العبّاسي لم تدم طويلاً. ذلك أنّ وزن الشّيعة داخل السّلطة العباسيّة أخذ يسلك منحى متقلباً. وكان بارومتر الموقف الذي سيتخذه مختلف الخلفاء العباسيين من الشيعة، هو مدى سماحهم لهم بزيارة ضريح الحسين عليه السلام. فهذا المقام هدمه هارون الرشيد (786 ـ 809 م) للمرّة الأولى، ثم هدمه المتوكّل (847 ـ 861 م). وأعيد بناؤه في عهد الخليفة المنتصر، سنة 862 م، ثم هدم مجدداً سنة 866 ـ 867 م. وأخيراً، تجدد بناؤه سنة 896 ـ 897 م[1].

عند نهاية القرن الميلادي التّاسع، كان الشّيعة قد بلغوا مبلغاً من القوّة لكي يقيموا (مجالس البكاء) وكانت تلك المجالس تُعقد في بيوت الشّيعة، حيث كان «شاعر بكاء» ينشد أشعاراً بطريقة ترتيليّة، تصف مذبحة كربلاء. ويبدو أنّ انفعالات المستمعين كانت قوية جداً[2].

والواقع أن العزاء في زمن الخلافة الأموية والعباسية كان سُنة معمولاً بها بين أوساط الشيعة حتى منذ الأئمة والإمام الصادق عليه السلام على وجه التحديد. ولقد كانت سُنة حسنة، بل كانت ممارسة ثورية، خاصة في أزمة الكبت والقمع والأجواء الخانقة التي كان لجهاز الخلافة دور في

(1) رالف رزق الله، المصدر نفسه، ص86.
(2) هبة الدين الشهرستاني، نهضة الحسين، مصدر سبق ذكره، ص159 ـ 160.

تكريسها عداءً لأهل البيت. وكان لهذا الأمر آثاره الجلية في تنمية إيمان الفرد الشيعي وتهذيبه أخلاقياً وروحياً وعاطفياً. مضافاً إلى أن هذه الشعائر كان لها أثر كبير في إحباط مساعي الحكومات الجائرة لطمس حقائق النهضة الحسينية أو تشويه صورتها في أذهان الناس عبر المرتزقة من المتاجرين بالدين ووعاظ السلاطين، حيث لعبت هذه الشعائر دوراً مهماً في التصدي لهذه المحاولات في مختلف المجالات الفكرية والاجتماعية وحتى السياسية، وأحبطت مسعى الحكومات لتحريف التاريخ والشطب على كل حدث غير طبيعي فيه، والإيحاء للأجيال القادمة بأن التاريخ مرّ على أحسن ما يرام وكأن شيئاً لم يحدث فيه أبداً.

ث ـ عاشوراء والدّولة البويهيّة: كان التّجديد الأخطر بعواقبه على الصّعيد الاجتماعيّ ـ الدّينيّ، هو إدخال البويهيّين رسميّاً إلى بغداد الاحتفالات الشّيعيّة الكبرى، وزيارات أضرحة الأئمّة في بلاد الرّافدين. ذلك أنّ الخلافة العباسيّة الّتي بدأ نجمها بالأفول منذ منتصف القرن الميلاديّ التاسع، ستقع بين يدي أحمد البويهي، وهو «مغامر شيعيّ من جبال الديلم في فارس، كان يدّعي أنّه من سلالة الملوك السّاسانيّين»[1].

وفي العام 965م/352هـ في عهد معزّ الدولة، جرى في بغداد تنظيم أولى الاحتفالات الرسميّة بذكرى عاشوراء. ويعطينا المؤرّخ ابن الأثير فكرة عن ذلك: «في تلك السنة (352هـ/965 م)، يوم العاشر من محرّم، أمر معزّ الدّولة بإغلاق الحوانيت في بغداد، وإقامة مجالس تعزية عامّة. فأقيمت سرادق موشحة بقطع قماش ضخمة، وكانت تعبر الشّوارع نساء محلولة الشّعر، مشحّرة الوجوه، وهنّ يندبن ويضربن على وجوههن، تدليلاً على حدادهن، وحزنهن على الحسين بن علي. ولم يكن في إمكان السّنة

(1) رالف رزق الله، المصدر السابق، ص86.

أن يمنعوا تلك التّظاهرات، لأنّ الشّيعة كانوا كثيرين، وكانت السّلطة إلى جانبهم[1]. أليس منطقياً أن نرى في تلك النّساء اللاتي كنّ يضربن على وجوههن، حداداً على الحسين، رائدات لظاهرة اللّطم والضّرب اللاحقة؟

بعد وفاة معز الدّولة، سنة983م. بدأ انحلال السّلطة البويهية. بيد أنّ الإخباريين العرب، يشيرون إلى أنّ بغداد قد شهدت سنة 1009م، مواكب طوّافة وقرع طبول يوم العاشر من المحرّم (عاشوراء) ومنذ عام 1019م، بدأ يتناقص النفوذ الشّيعي، وبالأخصّ بعد الجهر بمذهب القدريّة، وهو في جوهره مذهب سنيّ، موجّه ضدّ الشّيعة ومبدأ التشيّع. ومنذ ذلك التّاريخ، يبدو أنّ الشعيرة الشّيعيّة عاشوراء، صارت تقام بشكل أقل، حتى إنّ الإخباريين العرب لم يعودوا يذكرونها في كتاباتهم إلّا نادراً [2].

ج ـ عاشوراء الصفوية: تشكّلت ثلاث دول كبرى في مطلع القرن السّادس عشر الميلادي: الدّولة المغوليّة في الهند، والدّولة الصّفويّة في إيران، والدّولة العثمانيّة في الأناضول. الأسرة الصّفويّة اعتمدت رسمياً مذهب الشّيعة الاثني عشريّة[3]. دخل الشّاه إسماعيل الصّفوي إلى بغداد في 914هـ 1526م. ولقد لقيت المجالس الحسينيّة رعاية خاصّة منه[4]. فقد طوّر وأضاف (مجالس التّعزية) بحيث جعلها قويّة الأثر في القلوب، وقد استعمل هذه الشّعائر بوصفها عاملاً مهمّاً في نشر التشيّع لأنّ ما فيها من مظاهر الحزن والبكاء وما يصاحبها من كثرة الأعلام ودقّ الطّبول وغيرهما يؤدّي إلى تغلغل العقيدة الدّينيّة في أعماق النّفس والضّرب على أوتارها الكامنة[5].

(1) رالف رزق الله، المصدر نفسه، ص87.
(2) المصدر نفسه. ص88.
(3) المصدر نفسه.
(4) فيصل الخالدي الكاظمي، المنبر الحسينيّ (نشوؤه، حاضره، وآفاق المستقبل) الشيخ نعيم قاسم وآخرون، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت ـ لبنان، 2010 ـ 1431هـ، ص134.
(5) علي الوردي، لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث، مصدر سبق ذكره، ص62.

وأهم تطوّر استحدثه الصفويّون يتمثّل في أنّهم أدخلوا منصباً وزارياً جديداً باسم وزير الشّعائر الحسينيّة، وقد أدخلت هذه الوزارة كثيراً من العادات على مراسيم المجالس الحسينيّة العاشورائيّة مثل: النّعش الرّمزي والضّرب والزّنجيل والأقفال، والتّطبير، واستعمال الآلات الموسيقيّة وأطوار جديدة في قراءة المجالس الحسينيّة جماعة وفرادى[1].

فظاهرة التّطبير والزّنجيل في طقوس عاشوراء، بدأت في الدّيانة المسيحيّة في القرن الثالث عشر والرابع عشر، وكانت طقساً دينياً أُدين فيما بعد باعتباره طقساً وثنيّاً[2]، وكان الطّقس يتمّ علنياً أمام الجمهور، والعادة لم تكن غريبة على كثير من الدّيانات السّابقة للمسيحيّة مثل طقس (إيزيس) في مصر (وديونيس) في اليونان. وكذلك مارس اليهود جلد الذّات بالسّوط خلال الاحتفالات الدّينيّة الكبرى[3]. ويرى الدّكتور علي شريعتي ـ أنّها وما شابهها من تقاليد كتعليق الأقفال بالجسم، والضّرب بالسّلاسل، وحتى التّشابيه، اقتبسها ملوك الصّفويّين من الطّقوس المسيحيّة الّتي كانت تقام باسم (مصائب المسيح) في ذكرى استشهاده. فكانوا يمثّلون المصائب والمحن التي حلّت به وبالحواريين في قالب مسرحيّات، ولا زالت هذه الطّقوس تقام سنويّاً في (اللورد)[4][5].

ح ـ عهد الاحتلال البريطاني والملكية والجمهوريّة: مرّت الشّعائر

---

(1) زينة جسّام محمد، مجالس الملايات، مصدر سبق ذكره، ص38.

(2) انظر: التوراة، سفر الملوك الأوّل، الآية 18 ـ 28. كاتب للتّوراة (عزرا) يصفه معاصروه أنّه كتب التّوراة من الذّاكرة بعد العودة من السبي البابلي انظر سفر عزرا الإصحاح 6 :7: (عزرا هذا صعد من بابل، وهو كاتب ماهر في شريعة موسى). بمعنى أنّ الوثنيّين البابليّين هم من طبّروا.

(3) أحمد العامري الناصريّ، التّطبير تاريخه وقصصه، دار المحجّة البيضاء، ط2009 ،1، ص19.

(4) لوردز بالفرنسية:(Lourdes) هي مدينة فرنسية تقع في الجهة الجنوبية الغربية قرب الحدود الفرنسية الإسبانية. ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

(5) علي شريعتي، التشيّع العلويّ والتشيّع الصفويّ، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت ـ لبنان، دار الأمير، 2002، ص110.

الحسينيّة في القرن العشرين بعدّة حالات فكانت تمارس تارة بكل حريّة وطوراً تلقى تضييقاً على ممارستها، وقد كان هذا التقلّب محكوماً بطبيعة الأنظمة السياسيّة التي تمرّ بها البلاد.

مورست المظاهر الحسينيّة بحريّة خلال الاحتلال البريطانيّ للعراق عام 1917م وما بعدها بحكم العلاقة السياسيّة الجديدة مع بعض شيوخ المنطقة، كما أحاطوا المواكب والطّقوس الحسينيّة برعاية واهتمام ومدّوها بما تحتاجه من مواد (صفائح النّفط ونسيج الأكفان)[1].

أمّا في العهد الملكي عام 1921م فقد أعلنت الحكومة العراقيّة يوم عاشوراء (وهو العاشر من شهر محرّم من السّنة الهجريّة) عطلة رسميّة لأوّل مرّة، وهو ما سمح بإقامة مراسم العزاء الحسينيّ تكريماً لذكرى استشهاد الإمام الحسين. وقد اهتمّ الملك فيصل الأوّل باحتفالات عاشوراء أيضاً وقدّم لمواكب العزاء بعض المساعدات الماليّة. وحضر الملك في اليوم العاشر (التّشابيه)[2]. وبعد ذلك حقّقت الدّولة العراقيّة قدراً من السّيطرة على خطب الخطباء والمواكب العامّة، ومع انتهاء الحكم الملكيّ كانت شعائر محرّم العامّة قد فقدت الكثير من فعاليّاتها بوصفها أداة سياسيّة[3].

أمّا في العهد الجمهوريّ فقد مثّلت نهاية السّتينيات وبداية السّبعينيات من القرن الماضي نقطة تحوّل مهمّة في تاريخ العزاء الحسينيّ، إذ بدأت مراسيم العزاء بالتطوّر والنموّ والانتشار، وقد أخذت الإذاعة العراقيّة منذ عام 1968م في بث نص كامل لمقتل الحسين يوم

(1) فلاح محمود البياتي، الشّعائر الحسينيّة في مدينة الهنديّة (طويريج)، دار الفرات للثّقافة والإعلام، الحلة، العراق، 2011، ص65.

(2) ندى الحجاج، مراسيم العزاء في العراق، النّشأة والتطوّر والآثار والتداعيات، مجلّة أطياف، العدد 2، 2010، ص36.

(3) زينة جسام محمد، مجالس الملّايات، مصدر سبق ذكره، ص41 ـ 42.

عاشوراء ومجلس عزاء كامل[1]. وبعد ذلك بدأت الحكومة بتضييق الخناق على كل مراسم العزاء في عام 1977، أمّا في السّنوات اللاحقة فقد اتخذت السّلطات المحليّة إجراءات قمعيّة مشددة لمنع مواكب العزاء، حتى منعت جميع أنواع المراسم الّتي كانت تقام في شهري محرّم وصفر منذ بداية الحرب العراقيّة الإيرانيّة عام 1980. فأصبحت المجالس تقام في البيوت، واستمرّ الأمر كذلك حتى احتلال العراق عام 2003م[2].

منذ زمن الدولة البويهية إلى الآن أخذت الشعائر الحسينية تتحول إلى طقوس عاشورائية حيث دخلت ممارسات على الشعائر خصوصاً في زمن الدولة الصفوية، وهذه الطقوس هي مقتبسة من الطقوس المسيحية كما ذكرت سابقاً، وبهذا تحولت الشعائر الحسينية إلى طقوس عاشورائية، وتحولت من المعارضة الثورية ضد الحكومات إلى ممارسة تستغلها السلطة لصالحها، ومن شعائر مملوءة بالفكر والمضامين والمحتوى إلى طقوس فارغة من المضمون والمحتوى وصوفية، وبالتالي أصبحت طقوساً تمارس بدعم من السلطة إذا استثنينا زمن نظام صدام من ذلك، أصبحت طقوساً تخديرية أفيونية طائفية كل همها أن تنال الشفاعة يوم القيامة ولا تنظر إلى واقعها البائس والمظلم حتى تثور ضد الانحراف والظلم وتطبق إصلاح الإمام الحسين(عليه السلام)، وبالتالي أخذت السلطة بدل أن تقمع تلك الممارسات دعمتها لكنها غيرت فكرها ومحتواها فشلّتها شللاً تاماً، وهنا الطامة الكبرى.

(1) ندى الحجاج، المصدر السّابق، ص37.
(2) زينة جسام محمد، المصدر السابق، ص43.

الفصل الثالث

الثقافة السياسية والاقتصادية للطقوس العاشورائية

أولاً: الثقافة السياسية

لقد ساهمت جملة من العوامل التاريخيّة والاجتماعية والسياسيّة والاقتصاديّة في جعل التديّن الشعبيّ بعد الحرب العالميّة الثانية موضوع رهان اجتماعيّ ـ سياسيّ. أسهم هذا الوضع في تطوير مسار بناء مفهوم (التديّن الشعبيّ) علمياً، وذلك ما تشهد به بحوث إيزامبير **Isambert**، الذي يرى أنّه (كان يجب أن يصبح التديّن الشعبيّ موضع جدل أيديولوجيّ حتى نتوجه صوب إعادة بنائه موضوعاً علمياً)[1]. عندما يدخل السياسي في الديني فحتماً سيخضع للرؤى الكونية الدينية وبالتالي تكون هناك أيديولوجية سياسية تعكس الرؤى الكونية للدين، وهذا واضح للمتتبع في التاريخ البشري من خلال حكم السلطات الدينية السماوية المسيحية منها والإسلامية.

في الفكر المسيحي، تبدأ معضلة التأويل من داخل النص الإنجيلي نفسه، فالتأويل قد مورس مسبقاً ليس في قراءة الإنجيل وفهمه فحسب، بل إن التأويل قد مورس بدءاً من عملية كتابته ليتحول بعدها إلى نص

(1) زهية جويرو، الإسلام الشعبيّ، دار الطّليعة. بيروت، ط1، 2007، ص25.

سلطوي معتمد ووثيقة مقدسة. (إذ من الواضح مثلاً، أن (متى)، كان يمارس في كتابة (إنجيله)، عملية (قراءة وتفسير) لإنجيل (مرقس)، ليجعله ملائماً مع بناءاته اللاهوتية الخاصة، وأن الأناجيل الأربعة كانت أيضاً (تفسيرات مختلفة) لحياة وآلام المسيح. كذلك فإن أسفار الإنجيل العبري أيضاً، كانت (تفسر) وتعيد تفسير بعضها البعض باستمرار. كذلك، نجد مثلاً، أن سفري أخبار الأيام، الأول والثاني، هما بالأساس (إعادة كتابة) لسفري الملوك الأول والثاني، وذلك بغرض تناسبها مع شروط ثقافية ولاهوتية وحتى أخلاقية مختلفة)[1].

فتبدأ المعضلة المسيحية من المشهد في فلسطين حيث ظهر عيسى المسيح وهو يحمل السلطتين الدينية والسياسية، وهذا يتضح من خلال اتهام اليهود له بقولهم كما في إنجيل لوقا 23: 2: (إننا وجدنا هذا يُفسد الأمة، ويمنع أن تُعطى جزية لقيصر، قائلاً: إنه هو مسيح ملك). فهو في نظرهم وحسب علمهم يُمثل السلطتين الدينية والسياسية، لذلك ثارت ثائرتهم وبدؤوا بتحريض القيصر هيرودس ملك اليهودية والوالي بيلاطس على عيسى زاعمين أنه يزعم أنه (ملك اليهودية) أي إن عيسى يُريد أن يسلبك سلطتك السياسية إضافة إلى زعمه أنه ابن اللّه، أي يملك السلطة الدينية، وتسببوا في اعتقاله وتقديمه لوالي القيصر الذي سأله في أول كلام يوجهه لعيسى المسيح يقول فيه: (ثم دخل بيلاطس إلى دار الولاية ودعا يسوع وقال له: أنت ملك اليهود؟)[2]. ولذلك نرى عندما أرادوا إعدام النبي عيسى وضعوا لافتة طويلة عريضة كتبوا فيها: (وجعلوا فوق رأسه

---

(1) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، الجزائر، 2007، ص16.

(2) (إنجيل يوحنا 33 :18)

علتهُ مكتوبة: هذا هو يسوع ملك اليهود)[1]. ومع ذلك استطاع عيسى أن يُعين الخليفة من بعده حيث عهد إلى شمعون الصفا (بطرس) قائلاً له: (يَا سِمْعَانُ بْنَ يُونَا، أَتُحِبُّنِي؟ قَالَ لَهُ: نَعَمْ يَا رَبُّ، أَنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي أُحِبُّكَ. قَالَ لَهُ: ارْعَ غَنَمِي)[2]. ولكن اليهود لم يعجبهم ذلك فقاموا بالانقلاب على شمعون واتبعوا بولس وصاحبه سيمون حتى إنه جاءهم بإنجيل جديد فقبلوه.

وأما من يزعم أن عيسى هو الذي فصل بين الدين والسياسة لقوله: (دعوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله) فهذا وهم، حسب قراءة الباحثة اللاهوتية إيزابيل بنيامين، لأن عيسى هنا عرف أن هناك مكيدة للإيقاع به وتسليمه للقيصر ليقتله فاستخدم التقية المشروعة من أجل حماية الدعوة لكي لا تنهار بسبب مكيدة يهودية صغيرة. وقد استخدم أدعياء هذه المكيدة عملية البتر من أجل إثبات قولهم، ولو تابع القارئ النص من البداية لعرف مقدار الأذى والخبث الذي صُب على عيسى. النص يقول كما في إنجيل متى: (حينئذ ذهب الفريسيون وتشاوروا لكي يصطادوه بكلمة. فأرسلوا إليه جواسيسهم مع الهيرودسيين يتراءون أنهم أبرار لكي يُمسكوه بكلمة، حتى يُسلموه إلى حكم الوالي وسلطانه. فسألوه قائلين: يا معلم، نعلم أنك صادق وتُعلّم طريق الحق ولا تُبالي بأحد، فقل لنا: ماذا تظن؟ أيجوز أن تُعطى جزية لقيصر أم لا؟ فعلم يسوع خبثهم وقال: لماذا تُجربونني يا مراؤون؟... فقال لهم: أعطوا إذن ما لقيصر لقيصر وما لله لله. فلم يقدروا أن يُمسكوه بكلمة وتعجبوا وتركوه ومضوا)[3]، فقد اكتسب

(1) (إنجيل متى 37 :27)

(2) (إنجيل يوحنا 16 :21)

(3) إنجيل متى 17 :22. وإنجيل لوقا 22 :20. ونلاحظ هنا أن اليهود وظّفوا موضوع الجزية التي تُمثل الشريان الذي يستمد منه القيصر ديمومة ملكه، فكانت أحد أهم اتهاماتهم لعيسى هي أنه يُريد أن يمنع الجزية عن القيصر، وفي مشهد مماثل نرى أن أبا بكر الصديق أرعبه قطع بعض=

عيسى سلامته وسلامة رسالته من خلال كشفه للمؤامرة واستخدامه للتقية بأروع صورها حينما قال للجواسيس: أروني ديناراً. فقدموا له ديناراً. فقال لهم: لمن هذه الصورة والكتابة؟ قالوا له: لقيصر. فقال لهم: أعطوا إذن ما لقيصر لقيصر. أي إن هذه النقود التي عليها صورة القيصر واسمه أرجعوها لقيصر، أعطوها لصاحب الصورة. وهذا ليس أمراً بعزل الدين عن سلطة القيصر بقدر ما هو تقية تحت ظل التورية المشروعة[1].

لذا فإن بولس هو أول من حرّف شريعة عيسى وخرج على الوصية من أجل السيطرة على السلطة وبعد نجاحه في ذلك، أخذ واجب طاعة السلطة الدنيوية من قبل طبقة الكهنوت ورجال الدين، ويكاد يتضح هذا كثيراً من الرسالة التي وجهها (بولس) إلى أهل روما التي جاء بها: (لتخضع كل نفس للسلطات العليا، فما السلطان إلا للّه، والسلطات القائمة على الأرض إنما هي من أمره، فمن يعصِ السلطات الشرعية فإنما يعصي الرب ومن يعصها حلت عليه اللعنة).

وبعد ذلك روّجت نظرية الطاعة العمياء في المجتمع المسيحي، فقد كانت نظرية (الطاعة العمياء) مبدأً راسخاً في عقول المجتمع المسيحي بفضل أفكار الفقهاء ورجال الدين، وقد كانت الأسس الأولى لتدعيم فكرة الطاعة العمياء هو الحق الإلهي بالحكم للحاكم، فالحاكم تربع على العرش بحكم السيد المسيح وقد مسح له بالزيت المقدس، ويجب طاعته حتى وإن كان فاسداً، لأن فساد الحاكم إنما هو عقوبة على

=القبائل للجزية عنه فرفع شعاره: (يُريدون أن يُفرقوا بين الصلاة والجزية لو منعوني عقالاً... لقاتلتهم عليه). وفعلاً شنّ حرباً خاطفة أدت إلى قتل قائد مسلم وإبادة عشيرته وسبي زوجته غنيمة لخالد بن الوليد فضاعت دماؤهم تحت شبهة تأول فأخطأ. والقصة معروفة.

(1) إيزابيل بنيامين ماما آشوري، المحاولات الثلاث التي أسست لفصل الدين عن الدولة، كتابات في الميزان، http://www.kitabat.info/subject.php?id=40299

آثام وذنوب اقترفها رعاياه، وطاعته على الرغم من فساده واجبة[1]. فأصبح النص المقدس مجرد دليل على حقيقة وسلامة العقيدة المقدسة، وكل من ينزاح عن تلك العقيدة في فهم وتفسير النص الديني، معرض للحكم عليه بالموت حرقاً كمهرطق، وأصبحت مسألة القراءة عبارة عن طاعة النظام والإخلاص للتقليد المسيحي الذي اؤتمنت عليه الكنيسة[2].

فالتدين الشعبي المسيحي كان خاضعاً مطلقاً لطاعة الملك ولا يستطيع الخروج عليه خوفاً من اللعنة الإلهية، وفي مقابل ذلك كانوا يمارسون الطقوس من خلال السلاسل وشج الرؤوس وجلد الذات والتشابيه للآلام التي عاناها المسيح والمعاناة التي يعيشونها والتي يعتبرونها لعنة عليهم بسبب ذنوبهم فيمارسون تلك الطقوس لطلب المغفرة والتوسل لعيسى من أجل شفاعتهم.

ومن الجدير بالاهتمام أن المأساة المسيحية تكررت في الفكر السياسي الإسلامي، لقد كانت الأمة التي أسسها النبي محمد ﷺ وأرسى قواعدها ووضح اتجاهاتها، وأشرف على بنائها، تقوم على مبادئ واضحة تكون فيها السيادة العليا للّه سبحانه وتعالى، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، مالك كل شيء، وإليه ترجع الأمور، وتوضح آيات القرآن الكريم القواعد العامة التي يسير عليها المجتمع بهدي من اللّه تعالى، فالقرآن الكريم هو شريعة الأمة التي تتمثل فيه المصالح العامة للمسلمين، فالأموال العامة المرصودة لمصالح المسلمين هي مال اللّه، والقتال من أجل الأمة هو قتال في سبيل اللّه[3].

(1) علي وتوت، منهج سوسيولوجيا السياسة، مصدر سبق ذكره، ص25.
(2) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مصدر سبق ذكره، ص72.
(3) علي وتوت، المصدر السابق، ص26

وقبل وفاة النبي محمدﷺ نصب خليفته من بعده مثلما نصب عيسى المسيح شمعون الصفا من بعده، ففي حادثة غدير خم[1] المشهورة تاريخياً، عندما حط النبي محمدﷺ رحاله في هذا الموضع ليبلغ الناس ولا سيما الراجعين من الحج ومن كان معه، بلاغاً مهماً، خاصة وأن ذلك المكان يقع على تقاطع الطرق. وهناك شُيد للنبي محمدﷺ منبر من أغصان كما أمر بإرجاع المسلمين الذين مروا من المكان وبانتظار المسلمين القادمين. وهكذا تجمع في غدير خُم ما يُقارب مئة ألف مسلم امتثالاً لأمر النبي محمدﷺ. بعد صلاة الظهر جلس النبي محمدﷺ على المنبر وخطب في الناس آخر خُطبة عامة له قبل وفاته بعد ثلاثة أشهر.

ذروة الخُطبة كانت لما أمسك يد علي بن أبي طالب وسأل أصحابه: «ألست أولى بكل امرئ من نفسه؟ فقالوا: اللهم بلى. فقال: فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه. (يقولها ثلاث مرات) اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وأحب من أحبه وأبغض من أبغضه وانصر من نصره واخدل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار»[2]. ويستدل من هذه الحادثة بأن النبي حدد شكل الحكم من بعده بأن يكون حكماً دينياً ودنيوياً والخلافة بالوصية.

---

(1) غدير خُم هو مكان يقع في منتصف المسافة بين مكة المكرمة والمدينة المنورة. وقد سمي المكان بالغدير لوجود المياه فيه. اشتُهر هذا المكان في التاريخ الإسلامي بحادثة مهمة جداً حصلت فيه بعد رجوع النبي محمدﷺ من حجة الوداع.

(2) الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، بيروت، الجزء الثالث، ص 109 ـ 110 ـ 133 ـ 148 ـ 533. سنن الترمذي، القاهرة، الجزء الخامس، ص633. سنن ابن ماجه، القاهرة، 1952، الجزء الأول، ص45، السيوطي: الدر المنثور، الجزء الثاني، ص259 ـ 298. الراضي: التفسير الكبير، بيروت 1981، الجزء الحادي عشر، ص53. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، بيروت، الجزء الثاني، ص14. ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة، القاهرة، الجزء الثالث، ص92. ابن كثير: البداية والنهاية، القاهرة 1932، الجزء السابع، ص430 والجزء الخامس، ص213. مسند أحمد بن حنبل، الجزء الأول ص119.

لكن بعد وفاة النبي مباشرةً رفع المتآمرون شعارهم: (كرهت قريش أن تجتمع النبوة والخلافة في بني هاشم)[1]. ومن هذه الحادثة بدأ تأويل النص القرآني حول شكل الحكم بعد النبي. لذا تكرر فصل الدين عن السياسة في الدين الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى اجتماع المسلمين لتنصيب خليفة بعد نبيهم، وكان أبو بكر الصديق هو أول من شغل هذا المنصب في اجتماع سقيفة بني ساعدة الشهير، هذا الحدث أصبح مصدر خلاف كبير بين الأمة الإسلامية وما زلنا نعيش آثاره إلى الوقت الحاضر، ومن ثم دخل المجتمع الإسلامي في تناقض تام بسبب هذا الانحراف عن وصية النبي محمد، فأول تناقض حدث من خلال ترشيح الخلفاء الأربعة بطرق عدة، مرة بإجماع فئة من مهاجري قريش كما حصل في بيعة أبي بكر الصديق، ومرة بتوصية من الخليفة السابق كما في تنصيب عمر بن الخطاب، ومرة بتعيين ستة على أن يتم ترشيح أحدهم كما حصل في بيعة عثمان بن عفان، أو بطريق الانتخاب المباشر كما حصل في بيعة علي بن أبي طالب[2]. هذا التناقض جعل من بعض الخلفاء لا يعرف حدود سلطته، لذلك فقد التبست الأمور على عمر بن الخطاب هل هو خليفة أم ملك فلم يكن يُصدق، ولذلك نراه يسأل كعب الأحبار فيقول له: (أنشدك باللّه يا كعب! أتجدني خليفةً أم ملكاً؟)[3]. ومن ثم هذا التناقض أخذ يتكرر باستمرار، وبالتالي فإن بإمكان مسلم آخر إيجاد شكل آخر من الحكم هو الملكية المحض، يورث الأب الملك لابنه، ويرث هذا الأخير الملك عن أبيه. وهذا ما شهده التاريخ في الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية.

---

(1) تاريخ الطبري، ط. مصر الأولى، ج1، ص30 ـ 32. وتاريخ ابن الأثير، ج3، ص24 ـ 25.

(2) علي وتوت، منهج سوسيولوجيا السياسة، مصدر سبق ذكره، ص28.

(3) راجع الهندي، في كنز العمال، ج 12، ص574.

فهذا التاريخ الإسلامي المتناقض في شكل الحكم بسبب خروجهم عن وصية نبيهم وتأويلاتهم المتعددة للنص والحديث، خلق فوضى عارمة واختلافات في المجتمع الإسلامي، وحتى يسيطر الخلفاء الإسلاميون على هذه الفوضى تم نسخ نظرية الطاعة العمياء إلى المجتمع الإسلامي، لكن ليس حقاً إلهياً في الحكم، بل ما اختارته الجماعة بالشورى، فأصدر بعض الفقهاء فتوى لا يمكن الخروج على الخليفة حتى وإن كان مخطئاً. وما زالت هذه الفتوى مترسخة في التدين الشعبي السني، لكن هذه الفتوى لم تمنع العلويين من إنتاج ثورات ضد الخلفاء الذين يعتبرونهم مغتصبين للسلطة، الأمر الذي أدى إلى إقصاء كل من يعارضهم، فأول إقصاء حدث في التاريخ الإسلامي هو إقصاء علي بن أبي طالب عن الخلافة ومحاربته نفسياً واجتماعياً. والإقصاء الثاني الذي حدث في تاريخ الإسلام هو مقتل الحسين بطريقة وحشية من قبل الأمويين في معركة الطف، وتلا هذه المعركة ثورة التوابين والمختار ومن ثم ثورات العلويين ضد العباسيين. هذه الأحداث جعلت الشيعة على طول التاريخ يعانون من الإقصاء، لذا أصبح التدين الشعبي الشيعي ينظر إلى السلطة بأنها مغتصبة ويجب معادتها وأنها باطلة بسبب ملذاتها الدنيوية وانحرافها عن الشريعة، وأصبحوا يمارسون الشعائر والطقوس على مصائب أئمتهم، ومنها مصيبة الحسين. يعتبرون الإقصاء الذي حصل بحقهم هو ظلم وخطيئة للبشرية جمعاء لأن المراتب التي رتبها اللّه لهم بعثرها المجتمع والسلاطين وأزالوهم عنها، وبالتالي حدث تغيير كوني للبشرية بسبب هذا الإقصاء وإن كل ما يحدث للبشرية من أحداث مأساوية هو بسبب إقصاء الأئمة الاثني عشر عن مراتبهم التشريعية، هذه الثقافة الشعبية لدى الشيعة تخوّف منها الحكام على مر الدهور، لذلك أخذوا بإقصائهم وإبعادهم عن الواقع السياسي.

لذا فإن التديّن الشعبيّ المتمثّل بطقوس عاشوراء في العراق يحمل دلالات سياسيّة وثوريّة واضحة جداً. وذلك لاختزال الذّكرى الحسينيّة لفاجعة كربلاء كلّ المبادئ والقيم الثوريّة التي كرّسها صاحب الذّكرى. لذلك جاء إحياء الطّقوس العاشورائيّة مكتنزاً بدلالات سياسيّة كثيرة لم ترق لمزاج السّلطات على مرّ العصور[1]. وقد شهد العراق هذا منذ خضوعه للدّولتين العثمانيّة والفارسيّة. فالأولى اعتنقت المذهب السنيّ والأخرى المذهب الشيعيّ، وعندما كان يخضع العراق لإحدى السّلطتين تقوم الأخرى بمحاربة التديّن الشعبيّ للمذهب الآخر بشتّى الوسائل وتوظّف تديّن المذهب المعتنق لمصالحها[2]. فيبدأ العراقيون ينظرون إلى الدّولة الّتي تدين بمذهبهم كأنّها المنقذ لهم وليست دولة احتلال[3]. وانعكس هذا الأمر على الحكومات اللاحقة إذ أحكمت حكومة البعث السّيطرة على كل أنماط الطّقوس الدّينية الشيعيّة والسنيّة وصولاً إلى مرحلة المنع للطّقوس الشّيعيّة الّتي كانت تعبّر عن وحدة الجماعة الشّيعيّة الممتدّة بين بلدين متحاربين. وهي عمليّة تخوّف من الإخلال بتوازن الحرب نتيجة الفاعليّة الاجتماعية لهذه الطقوس، فشكّلت نوعاً من المعارضة السياسيّة ذات الطّابع الدينيّ ضدّ موقف الدّولة العراقيّة من الجارة الدينيّة الّتي تنتمي إلى المذهب الشّيعيّ بشكل عام، أو من وجهة نظر الشيعة على الأقل. فبدأت عمليّة المنع بتضييق تدريجيّ على هذه الطّقوس، ولكنّها لم تلغَ تماماً، فاليوم العاشر من محرّم ظلّ يوم عطلة لكلّ العراق وبقيت

(1) مجاهد أبو الهيل بدر الجابري، المشّاية في مراسيم الزيارة الأربعينيّة، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 2012، ص73.

(2) حسن العلوي، الشيعة والدّولة القوميّة في العراق 1914 ـ 1990، قم، دار الثقافة، بدون تاريخ، ص51.

(3) محمود شمال حسن، مرجعيات الجماعات، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2010، ص151.

الإذاعة الوطنيّة (السمعيّة والمرئيّة) ترسل البثّ صباح اليوم العاشر لمقتل الإمام الحسين عليه السلام وكذلك هو الحال يوم الأربعين، ولكنّها عملت على منع طقوس التحشيد لئلا تتحوّل إلى معارضة داخليّة تخل بتوازن الحرب. إنّ التحوّل الّذي أصاب توجّهات الدّولة نحو الطقوس والشعائر الدّينيّة منذ بدأ الحصار الاقتصادي على العراق وحتى انهيار الدّولة العراقيّة في زمن الاحتلال الأمريكي عام 2003 م، دفع الدّولة إلى توظيف العنصر الدّينيّ للحفاظ على التّماسك الاجتماعيّ من الضّغوط الّتي ولّدها الحصار على أغلب الفئات الاجتماعية في المجتمع العراقيّ. فبدأت بحملة إيمانيّة تتبنى التوجّه نحو الموروث وتوظّف المذهب السنيّ الّذي يكون أكثر تساهلاً في اندماجه وتعامله مع الدّولة نتيجة مجموعة من التعاليم الدّينيّة متمثّلة بضرورة طاعة الحاكم المسلم براً كان أم فاجراً.

وقد غيّرت الجماعة الشّيعيّة لِما تعرّضت له من تطبيق ممارساتها الدّينيّة من خلال المنابر الحسينيّة التي تعبّر عن تظلّمات الشّيعة وتذمّرهم من الأوضاع السيّئة، والّتي أخذت تنمو فيها أساليب الاحتجاج والنّقد والتّحريض السياسيّ ضدّ السّلطات الديكتاتوريّة[1]. فعملت على بلورة هذه الطّقوس سريّاً بين أفرادها خضوعاً لمبدأ التقية في الدّين.

طقوس عاشوراء بعد 2003

إنّ من أهمّ العناصر الأساسيّة والحاسمة في تشكيل ظاهرة التديّن الشّعبيّ الشّيعيّ بعد عام 2003 هو التغيير السياسيّ الّذي حصل في العراق الذي أفضى إلى سيطرة النّخبة السياسيّة الشّيعيّة على أغلب مقاعد البرلمان، ممّا أهّلها لتشكيل الحكومة أكثر من مرّة، وقد أعطى هذا التدفّق

(1) مجاهد أبو الهيل بدر الجابري، المصدر السابق.

الشيعيّ لحكم العراق دفعة قويّة لإحياء مظاهر التديّن الشعبيّ في ممارسة الطّقوس العاشورائيّة بحريّة كبيرة بعد عقود طويلة من المنع والإقصاء إبّان حكم النّظام السابق[1].

وعلى صعيد التوجّهات السياسيّة، كما قد يظهر من خلال السّلوك الانتخابيّ، فيلاحظ علماء الاجتماع أنّ المتغيّر الطائفيّ كان له أهميّة كبرى في السّلوك الانتخابيّ. هذا ما بيّنه غي ميشيلا Guy Michelat وميشال سيمون Michel Simon في الطّبقة والدّين والسّلوك السّياسيّ (1977) أنّ درجة الانخراط في الكاثوليكية تظلّ المتغيّر الأكثر تفسيراً لسلوك الفرنسيّين السياسيّ. أمّا في ألمانيا وعلى الرّغم من تعدديّة طوائف الأحزاب، فقد ظلّ المرء يلاحظ في حقبة الثمانينيات رابطاً مميّزاً بين التصويت للحزب الديمقراطيّ المسيحيّ والكاثوليكيّة من جهة، ومن جهة ثانية التصويت للحزب الدّيمقراطيّ البروتستانتيّة[2]. إنّ سبب صعود النخبة السياسيّة الشيعيّة أكثر من مرّة لسدّة الحكم هو قيام السّلوك الانتخابيّ على أساس طائفيّ. وهذا السلوك السياسي بطبيعته خاضع للرؤى الكونية والأيديولوجية الدينية. المترسخة في عقلية الفرد الديني.

من الواضح أنّ التديّن الشعبيّ قد انقلب إلى موضوع رهان سياسيّ-أيديولوجيّ. فالسّلطات الرّسميّة عملت على توظيفه لمقاومة الطّرف الآخر (المعارضة السّياسيّة). كما وظّفته لتجييش الشّعور الدّيني العامّ وتعبئته لخدمة أهدافها السّياسيّة[3]. فالسّلطة السّياسيّة أو القوى

(1) مجاهد أبو الهيل بدر الجابري، المصدر نفسه، ص88.

(2) جان ـ بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة. بسمة بدران، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 2001، ص115.

(3) زهيّة جويرو، الإسلام الشّعبيّ، مصدر سبق ذكره، ص104.

الشّيعيّة الّتي أسهمت في حكم العراق بعد 2003 تدرك أنّ هذا الاستعراض الشّعبيّ يعدّ أهمّ مصادر قوّتها ومسوغات بقائها. وفي الوقت نفسه فإنّ المجتمع الشّيعيّ يدرك أيضاً أنّ وصول هذه القوى للسّلطة يمنح هذه الممارسات والطّقوس بقاءها وديمومتها[1]. فأصبح الفرد الشيعيّ ينظر إلى من يمنحه حريّة ممارسة الطّقوس على أنّه الأفضل للحكم، مع أنّ ذلك يكون على حساب الجوانب الاجتماعية الأخرى.

فخلال الممارسات الطقوسية التي تستعرض في شوارع المدن في العشرة الأولى من شهر محرم تكون هناك منصّات تابعة إلى أحزاب سياسيّة تقوم باستقبال المواكب العاشورائيّة، وذلك عن طريق عبارات وشعارات عدّة عند استعراضها في شارع المواكب. كما لوحظ وجود تكيّات[2] ومواكب خدميّة لأحزاب سياسيّة تخدم الزّائرين السّائرين لزيارة الأربعين، فضلاً عن الشّعارات والصّور التي تحاول توظيف هذه الظّاهرة نحو غايات سياسيّة. وكان الهدف من ذلك هو أنّ اعتناق هذه المظاهر يعدّ ورقة رابحة لصعود الأحزاب الشيعيّة لسدّة الحكم. وبالتالي مسخوا هذه الممارسات وحوّلوها إلى ممارسات أقرب إلى الصوفية منها إلى مبادئ الإصلاح التي ثار من أجلها الإمام الحسين، لذلك نجد أن العراق من الدول الأوائل في الفساد المالي والإداري وفيه الإمام الحسين الذي يمثل رمز الإصلاح في التاريخ، وفيه شعائر وطقوس تقام من أجل مقتله، بمعنى أن هذا الفساد الموجود في العراق لا يتناسب مع الشعائر والطقوس التي تمارس من أجل

(1) مجاهد أبو الهيل بدر الجابري، مصدر سبق ذكره، ص88.

(2) التكيّة: (جمع تكايا) من العمائر الدّينيّة المهمّة التي ترجع نشأتها إلى العصر العثمانيّ، سواء في الأناضول أو في الولايات التّابعة للدّولة العثمانيّة، ومفردها «تكيّة». وتعني الاتّكاء أو الاستناد إلى شيء للرّاحة والاسترخاء لذلك يستريح بها الزّائرون حتى يسترخوا من طول الطريق. ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

شهيد الإصلاح. فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن تلك الشعائر والطقوس قد فرغت من محتواها تماماً وأخذت توظف توظيفاً سياسياً من أجل مصالح ذاتية وطائفية.

توظيف الطّقوس للعنف السياسيّ

في جدليّة العلاقة بين الدّين والعنف والسياسة يقول يوسف زيدان[1]: هنالك جدل ثلاثي الأبعاد بين العنف والدّين والسياسة، يبدأ العنف الأوّل: في دخول طرف ثالث في جدليّة (الدين / السياسة). وهو يبدأ بمبادرات تأتي غالباً من جهة الطّرف المستقرّ، المهدّد: النظام السياسيّ. فيقابلها الرعيل الأول من أولئك المؤمنين بالدّين الجديد باستبسال وصبر يدعو للإعجاب والتعجّب. وبإزاحة تامّة للمتطلّبات الدّنيويّة تعلّقاً بالأبقى: اللّه، الجنة، الرّضا الداخليّ. وهي مواجهة دينيّة أوليّة، للعنف الآتي من جهة النّظام السياسيّ، يبدأ العنف من النّظام القائم، حفاظاً على ذاته وسلطانه القائم فعلاً وقت ظهور الدّين الجديد[2].

ثم يبدأ الاعتدال الأول: لكن الذي يحدث دوماً، قبل عودة الدّين بعد احتجابه المؤقت بالخروج، أنّه يمضي قدر من الزّمن، يمرّ على النّاس طويلاً أو قصيراً، ويعود الدّين قوياً، ليثبت فشل العنف السياسيّ في مواجهته، وليطرح على النّظام (القديم) سبلاً جديدة لاقتسام السّلطة والنفوذ، ونظماً جديدة غالباً ما تكون ملائمة للجماعة المتديّنة، وأكثر إشباعاً للقيم الرّوحيّة التي سبق أن التفّت حولها الجماعة. يعود الدّين واعداً بجنتين،

(1) يوسف محمد أحمد طه زيدان (1958) مفكر مصري متخصص في التراث العربي المخطوط وعلومه. له العديد من المؤلفات والأبحاث العلمية في الفكر الإسلامي والتصوف وتاريخ الطب العربي. ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

(2) يوسف زيدان، اللاهوت العربيّ وأصول العنف الدّينيّ، دار الشروق، ط2، 2010، ص213 ـ 214.

أرضيّة وسماويّة، يعود أقوى وأعمق وأكثر قدرة على التفاوض والتّراضي مع النّظام السياسيّ القائم فيصير الدّين مع مرور الوقت ملكياً. غير أنّ حالة الاستقرار هذه لا تخلو عادة من اضطرابات بعضها خافت يمكن السيطرة عليه، وبعضها حادّ ينذر بانقلاب جديد، ذلك لأنّ جدل (الدّين/ السياسة) لا بدّ له من أن يمرّ بمحطات فرعيّة ممكنة التجاوز، مثل الشّكوى من الظّلم السّياسيّ وتأكيد الشّكوى بحجج دينيّة[1].

وهنا تبدأ حالات الانبثاق الجزئيّة داخل المنظومة الدّينيّة السّائدة (الخروج) ويصير الجدل الدّيني/ السياسيّ، معقّداً. فالحركة الدّينيّة الجديدة غالباً ما تستند إلى قراءة خاصّة لأصل العقيدة، فتكون رافضة، راديكاليّة، غير توافقية وهنا تكون المواجهة حتميّة، ومن هذه النّاحية يدخل العنف طرفاً ثالثاً في جدليّة (الدّين/ السّياسة) ويكون هذه المرّة عنفاً أصيلاً عتيداً. فباسم الدّين تتّجه الجماعة الدّينيّة الرّاديكاليّة للعنف المزدوج، ضدّ الواقع السياسيّ، وضدّ الاعتقادات السائدة في الجماعة. وباسم الحفاظ على أمن الجماعة تتّجه القوى السياسيّة الحاكمة إلى العنف المنظّم للقضاء على الجماعة الدّينيّة الرّاديكاليّة[2].

اختلف الأمر في الوقت الحاليّ وظهرت حركات دينية متعدّدة وأصبحت كل حركة تنبثق من مذهب دينيّ ضدّ المذهب الآخر، وعادة ما يكون دعم هذه الحركات من الأنظمة السياسيّة المنتفعة من ظهورها. وقد بنى بورديو نظريّته انطلاقاً من ذلك حول الصّراع السوسيو ـ ديني، وهو في نظره ليس صراعاً بين الطّبقات الاجتماعية بل هو صراع على تعريف الرّموز ومنظومات المعنى، يتصارع فيه الفاعلون حول مواقع مختلفة ضمن

(1) يوسف زيدان، اللاهوت العربيّ وأصول العنف الدّينيّ، دار الشروق، ط2010، 2، ص215 ـ 216.
(2) المصدر نفسه، ص217 ـ 218.

جغرافيا السّلطة والمعرفة الدّينيتين. وفي ذلك الصّراع تستند السّلطة الدّينيّة إلى القوّة الماديّة والرّمزيّة للمجموعات الّتي يمكنها تعبئتها بما تقدّمه لها من منافع وخدمات تلبي حاجاتها الدّينيّة[1].

إنّ العامل الأكبر لظهور الحركات الدّينيّة العنيفة في الدّول الإقليميّة هو انبعاث الهويّات الدّينيّة، ومنها الهويّة الشيعيّة بعد سنة 2003، فقد أتيح للشّيعة الفرصة المناسبة والتّاريخيّة لإثبات هويّتهم الشّيعيّة الّتي تعرّضت للإلغاء والتّهميش والاضطهاد من الحكومات المتعاقبة على مرّ العصور بعد سقوط الخلافة الإسلامية في الكوفة المتمثلة بالإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام)، فهم يحاولون الانبعاث من جديد ويحاولون كذلك استغلال هذه الفرصة التاريخيّة. كما يجدون أنّ أفضل وسائل هذا الانبعاث هي ممارسة الطّقوس والشعائر العاشورائيّة بشكل جماعيّ واستعراضيّ[2].

ففي شهر محرّم الحرام يُظهر المُسلمون الشّيعة وجهاً آخر متميّزاً للإسلام. إسلام تتجلّى فيه روحيّة العاطفة الطّقسيّة ويكون أكثر تجليها في الشّرائع والممارسات المألوفة، فأغلب المواكب عند استعراضها لا تحمل العلم العراقي بل تحمل رايات معركة الطّف، وكذلك أثناء المسير إلى كربلاء لزيارة الأربعين يجتمع كل من العربي والأجنبي والعراقي في انتماء واحد وهو الانتماء الشيعيّ، ويكون هذا الانتماء فوق الولاء الوطنيّ. أدّى كل هذا إلى إثبات قوّة الهويّة الشيعيّة التي أثبتت أنّ قوّتها فوق الهويّة الوطنيّة، فلا يبقى مراقب أو مشاهد في هذه الطّقوس (أي طقوس عاشوراء) إلّا ويتأثّر بالعرض أو الاستعراض الشّيعيّ المفعم بالولاء والإخلاص للمعتقد والمذهب[3].

(1) زهيّة جويرو، الإسلام الشعبيّ، مصدر سبق ذكره، ص58 ـ 57.
(2) مجاهد أبو الهيل بدر الجابري، مصدر سبق ذكره، ص90.
(3) ولي النصر، الانبعاث الشّيعي، مصدر سبق ذكره، ص41.

تَخلقُ هذه الحالة نوعاً من الشّك والرّيبة تجاه الآخر والهويّات المحليّة الأخرى ضمن معسكر خصوم السّلطات، وخاصّة في بلد مثل العراق حيث يشمل هذا المعسكر طيفاً واسعاً، يعكس إلى حدّ ما التنوّع القوميّ والطائفيّ والدّينيّ والمذهبيّ الموجود تاريخياً في العراق. ومثل هذا الشّك والرّيبة في التعامل مع الآخر تشكّل عوامل معرقلة في توحيد الصّف الوطنيّ في النضّال من أجل الديمقراطيّة وترسيخها[1]، ما أدّى إلى ظهور حركات دينيّة عنيفة على المستوى المحليّ والإقليمي مثل حركة جبهة النّصرة والدّولة الإسلامية في العراق والشّام، أمّا بخصوص الطّرف الشيعيّ فقد ذهبت السّلطات الشيعيّة إلى بناء حركات مناهضة لحركات مذهب الطرف الآخر. وذلك مع توظيف التديّن الشعبيّ لتلك الحركات لكي تمثّل مبادئ مقدّسة.

وبالتالي أخذت الزعامات السياسية والدينية في الوطن العربي تجيش الشعور العام بفتاوى تكفيرية ضد الطرف الآخر، وبما أن العقل العربي عقل بدوي وتقليدي فارغ من المحتوى الفكري أخذ ينقاد وراء هذه الزعامات بصورة عمياء وأخذ يلتحق بالحركات الجهادية ظاناً أن ذلك جهاد في سبيل اللّه وهو لا يعلم أنه مرتزق من أجل العقيدة المنحرفة وليس من أجل المال، والمرتزق من هذا النوع هو أخطر من المرتزق المالي، لأن هذا يقاتل من أجل أن يربح العقيدة. فهو يقاتل باستبسال ومجاناً في حين المرتزق المالي يكون أخف قتالاً ويقاتل بالمال. وعلى ضوء هذا تشكلت حركات القاعدة وجبهة النصرة وداعش.

في المقابل أخذت الزعامات السياسية وبعض الزعامات الدينية

---

(1) هادي محمود، التوظيف السّياسي للفكر الدّيني، مطبعة دار الروّاد المزدهرة، بغداد، بدون تاريخ، ص16.

عند الشيعة تجيش الشعور العام ضد هذه الحركات واتخذت من الشعائر والطقوس وسيلة لتجييشها. ففي سوريا مثلاً عندما حدث الصراع العسكري ضد نظام الأسد وبما أن نظام بشار الأسد متحالف مع إيران ولبنان فهو أقرب إلى الشيعة منه إلى السنة، فانبرت كل من إيران ولبنان تدافع عن نظام بشار رغم أنه نظام دكتاتوري وليس شيعياً لكن المصالح السياسية والمناطقية تتطلب ذلك، هذا الموقف يتطلب رجالاً من أجل القتال فاتخذوا من الشعائر ومرقد السيدة زينب في سوريا ذريعة للدفاع عنها، فهب الشباب العراقي للقتال في سوريا من أجل العقيدة، ـ هؤلاء الشباب هم نسخة من الشباب العرب، فهم أيضاً ذوو عقلية بدوية تقليدية فارغة من الفكر مخدرون لاشعورياً ـ مستغلين فقر الشباب وعقيدته الدينية من أجل الدفاع عن بلد آخر بتبرير ديني ويعطونه مقابل ذلك مبلغاً بسيطاً من المال. وبين هذا وهذا جعلوا الشاب العربي شاباً كارتونياً قطيعياً يتبع خطوات الزعامات الذين يفكرون نيابةً عنه.

عاشوراء والأقطار الشيعية

إن ممارسات عاشوراء رغم تشابهها في الشكل في كافة الأقطار الشيعية إلا أنها تختلف توجهاتها من قطر إلى آخر إلى حدّ ما، حسب سياسة القطر.

فممارسة عاشوراء في أفغانستان وباكستان تأخذ طابعاً طائفياً إلى حدّ ما، لأن في هذه البلاد ظهرت حركات تطرفية مثل طالبان وتنظيم القاعدة وغيرها من الحركات، وهؤلاء ينظرون للشيعة على أنهم روافض وكفار، خصوصاً أن السلطة بيد الطرف السني، فتكون عاشوراء ذات طابع سياسي مناهض للطرف الآخر، فكلا الطرفين يحاول أن يثبت هويته الدينية

حسب ثقافته المذهبية، وفي مثل هذا المجتمع تتداخل الطقوس مع الشعائر، فضلاً عن أن الفلكلور الشعبي في شرق آسيا يتلاءم مع الطقوس الانفعالية، وهذا ما نجده في طقوس الهندوس والبوذية وغيرهم، ومن خلال تلك الممارسات يتم انتقال طقس من دين إلى دين آخر، خصوصاً أن الهندوس يمارسون طقوسهم مع الطقوس العاشورائية عند الشيعة ضمن مبدأ المواطنة والتآخي والتضامن الاجتماعي.

أما في إيران فلا يوجد هناك طقوس بل شعائر فقط تمارس في المساجد والحسينيات، لأن المجتمع الإيراني لم يعانِ من صراع طائفي ويتمتع بنسبة من الاستقرار والوعي، وهم أصحاب السلطة بعد انتصار الثورة الإيرانية عام 1979 بقيادة السيد الخميني، فتقل في هكذا مجتمع ممارسات الطقوس ويتم التمسك بثوابت الدين فحسب.

أما في الأقطار العربية، فالشيعة في لبنان تكون ممارساتهم العاشورائية شبيهة بالأفغان وباكستان، لأن المجتمع اللبناني يعاني من صراع طائفي مرير بسبب الحرب الأهلية التي حدثت فيه، فبقيت آثار الحرب على شكل ثقافة طائفية، فضلاً عن أن العدو الإسرائيلي يحيطهم من الجنوب، وشيعة لبنان يتمركزون في مناطق الجنوب، لذا هم بحاجة إلى شعيرة وطقس عاشوراء، فيمارسون الطقوس كما يمارسها شيعة العراق أو شيعة باكستان، لذلك أخذ كل من السيد الأمين سابقاً ومحمد حسين فضل اللّه بانتقاد هذه الممارسات الطقسية الدخيلة على عاشوراء. وبالتالي قلّت ممارسة الطقس في لبنان وبقوا يمارسون الشعائر فحسب.

في حين نجد أن ممارسات عاشوراء في السعودية والبحرين ذات طابع سياسي، فالطبقة الحاكمة في تلك البلاد من السنة الوهابية الطائفة المتطرفة في النظرة للشيعة، ففي السعودية تكون ممارسة عاشوراء تحت

أنظار الحكومة، فتكون ممارسات مقننة وتقتصر على الشعائر فقط وتمنع الطقوس التي تجوب في الشوارع. أما في البحرين فالطبقة الحاكمة تتخوف من عاشوراء كون أن غالبية المجتمع البحريني هم من الشيعة، والطبقة الحاكمة من الأقلية السنية، عكس المجتمع السعودي تماماً، فتكون ممارسات عاشوراء ذاب طابع سياسي. لذلك نجد أكثر من مرة حدث صراع بين السلطة والجماعة الشيعية في البحرين لأن الشيعة يتخذون من عاشوراء أهدافاً سياسية لهم ويعبرون عن مظلوميتهم، وبالتالي إن ممارسات عاشوراء بصورة عامة هي ذات طابع سياسي، تأخذ من أهداف الحسين شعارات لتحقيق المكونات المذهبية أمام الحكام السنة رغم أن هذه الحالة إيجابية من جانب إلا أنها لا تحمل روح المواطنة، فالسنة همّهم البقاء في الحكم حتى لا يعطوا فرصة للشيعة بالصعود للحكم، والشيعة همّهم الحكم أن يكون شيعياً، وكلا الطرفين يأخذان من التاريخ مبرراً لهم، في حين إن دولة المواطنة والديمقراطية هي التي تعطي حقوق الأكثرية والأقلية وتوزع ثروتها بالتساوي على الجميع، ومثل هذه الدولة تخلق الاستقرار بدل الصراع، وهذا يتطابق مع تعاليم الإسلام الحنيف، الذي همه العدالة الإنسانية والاجتماعية، وليس همه الحكم القبلي المتمذهب.

الشعائر خط أحمر

هذا شعار يتم ترويجه بين المجتمع الشعبي، والذي يتبنى هذا الشعار لا يخلو من اثنين، إما جاهل من العوام ويرى الدين انفعالياً، أو لتجهيل العوام من أجل السيطرة على عقولهم دينياً وسياسياً. لم يكن هناك خطوط حمراء في العالم الإمكاني. فالآية تخاطب النبي محمداً ﷺ ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾. واللّه خالق الخلق لا يضع على نفسه خطوطاً حمراء وقد تحاور مع إبليس بشأن خلق آدم، وكذلك

يناقش الفلاسفة والعلماء هل اللّه موجود أم غير موجود، وبالتالي كل شيء قابل للنقاش والنقد ويبقى الإنسان مع الفكر وحده إلى أن يصل لليقين والاعتقاد العقلاني.

ومن يتبنى الخطوط الحمراء في الشعائر فهو لا يميز بين الشعيرة والطقس، ولم يكن له خبرة في طبيعة المجتمع. ويعطي للعوام صلاحية بالتلاعب في الدين حسب ثقافتهم الشعبية. وبالتالي إذا خرج الدين من النخب الدينية فيخرج من المعيار إلى الفوضى ومن العقل إلى الانفعال، ومن المسؤولية إلى الأسطورة، ومن المعرفة إلى الخرافة.

وبالتالي سوف تدخل سنة بعد سنة ممارسات غريبة ومدنسة باسم الشعائر خط أحمر. ومن ثم سوف نقبل كل شيء جديد يحدده المجتمع الشعبي. سابقاً رفضنا الزنجيل والتطبير والتشابيه، لكن الآن قبلناها وفق مبرر ديني لأنها استفحلت في المجتمع بسبب الشعائر خط أحمر. والآن نرفض صورة بعض الطقوس الجديدة (لطم شور، التطين، المشي على الجمر، النقش على الأقمشة، والشعر، أسماء الحسين)، لكن من الممكن تقبلها في المستقبل إذا استفحلت، وبالتالي نحن أمام مشكلة في الهوية الدينية. انصروا الحسين بالفكر والمعرفة والورع والإخلاص والهدف النبيل.

ثانياً: الثقافة الاقتصاديّة

للتديّن الشعبيّ أثر مباشر على النّظام الاقتصاديّ. لذلك انبرى كل من كونت Comte ودوركهايم Durkheim وفيبر Weber يحلّلون (المقدّس) ويدرسون كيفيّة اشتغال الدّين في المجتمعات البشريّة، ويكشفون وجود العلاقة بين النّظام الاجتماعيّ ـ الاقتصاديّ ونظام القيم، وبين الرّموز

والمؤسّسات، وبين مصادر المعنى وآليات التوافق الاجتماعي[1]. لأنّ التديّن والانتماء الشّعبيّ لذلك التديّن يمكن أن يذهبا معاً من أجل التحوّل الاجتماعيّ والتغيير الاقتصاديّ. فالتّنمية الاقتصاديّة تحتاج إلى الاندماج الاجتماعيّ والانسجام الدّيني[2].

تشكل (الرؤية الكونية) في هذا العرض المسألة الأساسية التي يجب أن نهتم بتفسيرها كثيراً، ونحدّ قليلاً من جموحها في أفكار ماكس فيبر، الذي أثار الفكرة بالشكل الناضج كلياً في كتابه الشهير (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)[3]. إنّ تحليل الروابط بين آداب البروتستانتية المترمّتة وتطوّر نوع من العقلانيّة الاقتصاديّة يقع في إطار مجموعة تحليلات طوّرها فيبر حول الرّوابط بين الاقتصاد والدّين. إنّها تحليلات يظهر من خلالها ما للمعتقدات الدّينيّة من تأثيرات اقتصاديّة، سواء كانت تلك المعتقدات الكونفوشيوسيّة أم الهندوسيّة أم البوذيّة أم اليهوديّة القديمة[4].

يؤكّد فيبر أنّ هذه الرؤية الكونية الدينية قد شجّعت التّراكم الرّأسماليّ ودفعت تطوّر الاقتصاد المنهجيّ قدماً. وفي الواقع، فإنّ المنهجيّة هي المعيار الّذي يميّز الرأسماليّة الغربيّة عن غيرها من الرّأسماليّات. فالواجب الدّينيّ وممارسة التقشّف في الحياة الاجتماعية والتصرّف وفق منهج مهني، هي أمور تشكّل عناصر روح الشّعب التي شجّعت إلى جانب عوامل أخرى تطوّر الرّأسماليّة الغربيّة. وبالتّالي، فإنّ فيبر يظهر بحزم وزن العوامل الثقافيّة، والدّينيّة بشكل خاصّ، في انبثاق نوع معيّن من السّلوك

---

(1) زهية جويرو، الإسلام الشعبيّ، مصدر سبق ذكره، ص18.

(2) V., Basil, HANS Religion, Ethics and Development Method and Metamorphosis, 2011, p.p 31.المكتبة الافتراضيّة العراقيّة

(3) علاء جواد كاظم، بنية العقلية العراقية، مصدر سبق ذكره، ص58.

(4) جان ـ بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص46.

الاقتصاديّ من دون إنكار أهميّة العوامل الماديّة، علماً أنّه ينفر من أيّ تفسير أحاديّ السّبب[1].

أي إن النجاح في العمل يوطد العلاقة بين اللّه والعبد، ويسمح بتفسيره على أنه تأييد للتفضيل، إذن فالنتيجة التي يتوصل إليها الإنسان المسيحي البروتستانتي هي أن الخلاص الديني لا يشترى بالقرابين والأعمال الصالحة على الإطلاق، بل بفضل المطابقة بين نجاح مشروعاته ورضا اللّه عنه[2].

لذلك اهتم فيبر بشكل خاص بالأخلاقيات الاقتصادية للأديان العالمية. وتعالج دراسته الشهيرة (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) على وجه التحديد هذه المسألة[3]، فيؤكد فيبر أن ظهور روح الرأسمالية الحديثة قد خضع للتأثير الذي أحدثه ظهور الأخلاق البروتستانتية وخاصة الكالفينية. فتلك الرأسمالية تمثل في الواقع نشاطاً عقلياً رشيداً، في الوقت الذي تؤكد فيه الانتظام والنظام، فضلاً عما تتسم به من تسلسل رئاسي في التنظيم. أما الأخلاق البروتستانتية فتؤكد على ضرورة الخلاص، وأن الخلاص يمثل بؤرة الحياة الدينية للإنسان، فإن النجاح في الأمور الدنيوية التي ترتبط بالعمل ارتباطاً وثيقاً، يعد دليلاً قاطعاً على أن الشخص قد يصبح من المختارين للخلاص، وأياً كان العمل الذي يقوم به الشخص، فإنه يتحتم أن يترسم نظاماً محدداً وأن يؤديه بطريقة منظمة[4].

ما نستنتجه من أفكار فيبر أعلاه هو انصهار المجتمع في الفرد،

(1) جان ـ بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، المصدر نفسه، ص48 ـ 47.

(2) فروند جوليان، علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دمشق، مطبعة وزارة الثقافة، 1977، ص193.

(3) دانيال هيرفيه ليجيه ـ جان بول ويليم، سوسيولوجيا الدين، ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص102.

(4) نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص258.

وهذا الانصهار يكمن في الأفكار البروتستانتية التي تؤمن بالحرية الفردية للعمل، وهذا بدوره يؤدي إلى التنافس الحر بين رجال الأعمال، وبالتالي فإن الأعمال الكبيرة تقضي على الأعمال الصغيرة عن طريق التنافس والاحتكار، وحتماً سوف يظهر تفاوت بين أفراد المجتمع وتظهر الطبقات والصراعات الداخلية في المجتمع، أما على المستوى الخارجي فالبحث عن أسواق خارجية من خلال الاستعمار المباشر وغير المباشر وتسخير المجتمعات في خدمة الإنتاج الرأسمالي من خلال التلاعب في الأسواق العالمية. ويأتي هذا من الصراع الاقتصادي المتزايد بسبب الحرية الفردية لرجال الأعمال. وهذا ما شهده التاريخ الأوروبي والشرقي إلى الوقت الحاضر من ظهور أزمات اقتصادية بين الحين والآخر واستعمار الأوطان المستضعفة، وهذا كله يندرج تحت مشكلات النظام الرأسمالي الحر[1].

إن المتمعن في كتاب فيبر يستنتج أن مشكلات الرأسمالية حاصلة في المجتمع بسبب النظرة عن العالم للتدين الشعبي البروتستانتي، فصياغة عنوان الكتاب (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) نفهم منه أن الإنسان بخدمة الرأسمال، فالأخلاق وسيلة لتحقيق غاية الروح، بمعنى أن الثروة هي الغاية والبشر هم وسيلة لتحقيق الثروة، فيقول فيبر:

(إن واجب كل فرد هو زيادة رأسماله، باعتبار ذلك غاية بذاته. إن ما جرت الدعوة إليه في هذه الموعظة ليس مجرد طريقة في اختيار السلوك المناسب في الحياة، بل هو أخلاق خاصة. ولا يعتبر انتهاك قواعد هذه الموعظة عملاً أحمق فحسب، بل يعني نوعاً من تجاهل الواجب. وهنا يكمن جوهر المسألة. ما جرى تلقينه وتعليمه هنا، ليس ببساطة

(1) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ج1، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر(قده)، ط2، 1431، ص299 ـ 303.

«معنى المشاريع ـ الأعمال»، فمثل هذه الوصية واسعة الانتشار ـ إنه أخلاق. هذه هي تحديداً النقطة التي تهمنا)[1].

وهنا تكمن المشكلة باعتبار أن زيادة المال فحسب، أخلاق وواجب يجب التمسك بها، وبالتالي إن هذه الحرية الفردية بزيادة الرأسمال غير مشروطة، بمعنى أن الذي يمتلك أموالاً يمتلك حرية بالتصرف. أما الذي ليس له مال تلقائياً لم يكن له حرية وسيسخّر لصاحب الثروة، وهذه الدعوة الدينية الأخلاقية مادية محضة وليست إنسانية، في حين إن الأديان السماوية هي روحية والمادة وسيلة لها وليس غاية، لذا فإن الأخلاق البروتستانتية رغم أنها عقلانية لكنها ليست مساواتية وعادلة، بل طبقية وانقسامية وتحمل ازدواجية في فهمها للروح والمادة.

في حين إن الروح الإسلامية أعطت أخلاقاً اقتصادية، فالمادة يجب أن تُهذب لأنها تغري النفس وميالة للفساد، فالمجتمع الإسلامي يعتبر المادة وسخ الدنيا والروح هو الغاية، لذا فالثروة هي وسيلة لتحقيق الغاية وهي التكامل الروحي، وهذا التكامل يأتي من خلال المساواة والعدالة في تقسيم العمل ورأس المال في المجتمع الإسلامي والقضاء على الطبقية والتفاوت، فحتى يستقيم عنوان كتاب فيبر نقول: (الروح الإسلامية والأخلاق الرأسمالية)، بذلك يكون منظوراً دينياً إسلامياً. حيث أصر النبي محمد ﷺ على مسؤولية البشر الأخلاقية. فالحياة ليست لهواً ولعباً وهي تتطلب انتباهاً وتعقلاً، وعلى البشر أن لا يتهاونوا وينشغلوا بجمع الثروات، فهذه الأمور لن تجدي عن الحساب. يجب عليهم أن يعيشوا بشكل مستمر حياة خوف ورهبة من اللّه، إذ سيكونون مسؤولين محاسبين أمامه على كل أفعالهم[2].

(1) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، بيروت، مركز الإنماء القومي، ص28.

(2) إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، دار المدار الإسلامي، 2005، ص27.

وكان تهذيب الشريعة الدينية للاقتصاد الإسلامي الذي أرساه النبي محمد ﷺ نابعاً من خلال الحث على العمل وحق كل فرد بجمع الثروات، لكن في المقابل هذه الثروات لها شروطها من خلال ملكية الدولة، والملكية العامة (المجتمع)، والملكية الخاصة (الفرد)، ولا نريد أن ندخل في تفاصيل هذه الملكيات لأنها ليست موضوعنا[1]. لكن ما يهمنا هو كيفية زرع الثقافة الأخلاقية في عقول الأفراد والمجتمع الإسلامي بخصوص جمع الثروات، فالنبي أوجب الزكاة على المجتمع الإسلامي، وهذه الأموال الزكوية التي يدفعها الفرد توزع على الفقراء والمساكين والأيتام وذوي القربى ويكون توزيعها وإخراجها وفق تنظيم الدولة الإسلامية أو المؤسسة الدينية في كل عصر، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الحرية الفردية مشروطة بالعدالة الاجتماعية.

لكن تهذيب الاقتصاد الشيعي يختلف عن المذاهب الأخرى، فهو يعد أكثر تطهيراً لاقتصاده، فالفقه الشيعي يوجب خمس أرباح المكاسب، في حين المذاهب الأخرى لم توجب هذا الخمس، فالأموال العينية والمالية الخارجة عن مؤونة السنة تعد ربحاً أو فائدة يجب إخراج خمس قيمتها، ومن هنا نفهم أصلاً عاماً وهو أنه لماذا استفحل أو قوي عند الشيعة الخمس وضعفت عندهم الزكاة مع أنه عندما ترجع إلى القرآن تجد أن التركيز على الزكاة، لماذا في ثقافة الشيعة وضعوا اليد على الخمس؟ لأنهم إذا أرادوا الزكاة لم يكن هناك أموال. وهذه إشكالية يطرحها الآخر على المذهب الشيعي يقول: غريب منهم يقولون القرآن هو الثقل الأكبر ومئة آية في الزكاة لماذا لا يعملون بها؟ ففقهاء الشيعة فسروا السنة تفسيراً أضعف عندهم الزكاة فعندما ضعفت الزكاة قوي عندهم الخمس، والخمس ليس

(1) راجع كتاب اقتصادنا لمحمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره.

خمس غنائم دار الحرب ولا خمس المعادن ولا خمس ما يخرج من البحار ولا خمس الكنوز الذي نصت عليه الشريعة الإسلامية، فخمس ماذا؟ هو خمس أرباح المكاسب الذي لا أصل له في الشريعة ولا أصل له قرآنياً باتفاق علماء الإمامية. هذا الخمس الذي بدأ من عهد الإمام الرضا (عليه السلام). أما وظيفة هذا الخمس فيعتبر العصب المحرك للمؤسسة الدينية الشيعية، ومن هنا نقول لا توجد أموال زكوية ولا يوجد خمس المعادن ولا يوجد خمس غنائم الحرب ولا يوجد خمس لما يخرج من البحار أبداً، ومن هنا صار التركيز على خمس أرباح المكاسب، أما لماذا فعل الأئمة ذلك؟ لأن الأئمة واقعاً اضطروا لذلك لأن القرآن الكريم كان وضع لهم الخمس من غنائم دار الحرب والدولة كانت ليست بأيديهم وموضع خلاف عليها وهي لا تعطيهم شيئاً. فعندما يدق الفقير الشيعي باب الإمام يقول له محتاج ماذا يفعل؟ فأوجب على أغنياء الشيعة خمساً لإدارة أوضاع فقراء الشيعة، وهذا الذي فعله الأئمة، فضلاً عن أن الأئمة لهم نظرتهم للمستقبل الذي لاحظوا من خلال التطور الاقتصادي أن العمل الرعوي والزراعي سيكون ثانوياً مقابل فتح أسواق تجارية جديدة، لذلك وضعوا خمس أرباح المكاسب التي تشمل الأرباح بصورة عامة بغض النظر عن نوع الاقتصاد، وهذا الخمس وظيفته القضاء على التفاوت الطبقي في المجتمع الإسلامي.

ودافع الخمس وفق الثقافة والعقيدة المذهبية يحصل على الخلاص الديني وتطهير أمواله من الأوساخ الدنيوية. فالعطاء المالي عند الشيعة يعتبر من أكبر الأعمال الدينية تطهيراً وقرباً للّه، فثقافة الصدقات والتبرعات والخمس في المجتمع الشيعي لها رواج، فالمتسول مثلاً يحصل على أموال أكثر من الكاسب عن طريق الاستجداء، لأن الأفراد يعطونه أموالاً قربة للّه، ومن هنا نعرف لماذا أن الطقوس العاشورائية تقام بشكل

كبير وفق تجهيزات ضخمة؟ وذلك عن طريق الخمس والصدقات والتبرعات المالية، لأنهم يعتبرون تلك الطقوس مشروعاً في سبيل الله الذي يكون أحد أصناف المستحقين لدفع الأموال إليه لإحيائه.

لكن تبقى هناك مسألة مهمة وهي أن اقتصاديات الطقوس العاشورائية تكون انفعالية، فالأموال الطائلة التي تصرف على الطقوس والتي تصل إلى المليارات تكون فوضوية التنظيم، ومن ثم لم يكن هناك تطور في اقتصاديات الطقوس، لأن الأموال المصروفة تدور ضمن حلقة دائرية واحدة وليس في خط مستقيم للأمام، ومن هنا يرى الباحث لو كان هناك تنظيم اقتصادي لصرفيات الطقوس لتحولت المسألة من انفعالية إلى عقلانية، وذلك عن طريق فتح شركات خاصة بإنتاج المستلزمات والتجهيزات الطقسية بكافة أنواعها، وأن تتعاقد هذه الشركات مع الهيئات والروابط الخاصة بتنظيم المواكب لشراء التجهيزات من تلك الشركات، ومن ثم سوف تذهب الأموال المصروفة على الطقوس لتلك الشركات، وبالتالي سوف تحصل هذه الشركات على أرباح هائلة خلال سنة واحدة، فضلاً عن تشغيل أيدي عاملة، وفتح استثمارات في المدن من خلال تلك الأرباح التي تجنيها الشركات عن طريق الطقوس العاشورائية، وكل ذلك يجب أن يكون تحت نظام رسمي كأن يكون عن طريق الدولة أو المؤسسة الدينية، فمن خلال ذلك إن اقتصاديات الطقوس تتحول من انفعالية إلى عقلانية.

الطّقوس والرّأسماليّة الرمزيّة

(لا بد من التذكير بوجود رأسمال رمزيّ، وهذا الرّأسمال يوفّر أرباحاً مباشرة وأرباحاً متمايزة، وهي ناجمة عن ندرته، أي عن واقع توزيعه اللامتكافئ)، إذا كان الرّأسمال الاقتصاديّ هو مجموع العائدات والثّروات الاقتصاديّة للفرد، وإذا كان الرّأسمال الاجتماعيّ هو الثّروات النّاتجة عن

إقامة شبكة مستقرّة من العلاقات التفاعليّة والتعارفيّة فإنّ الرّأسمال الرّمزيّ هو أن يحظى بالممارسات الاجتماعية والثّقافيّة بتقدير معنويّ من قبل أفراد المجتمع، ويتكوّن من المؤهّلات والقدرات الّتي يحصل عليها الفرد نتيجة التّعليم والرّغبة في المعرفة والبحث المتواصل والاجتهاد العلميّ والتّجربة التّاريخيّة المتراكمة والعمل الجماعيّ الدّؤوب والمثابر.

إنّ الرّأسمال الرّمزي هو مصطلح سوسيولوجيّ بلوره بورديو وأضافه إلى مصطلحات الرّأسمال الماديّ والرّأسمال الاجتماعيّ. ويعني به مجموع المنابت والينابيع والمصادر الثقافيّة الّتي ينهل منها الفرد، وهي تتوزّع إلى العادات والتّقاليد والأعراف والسّرديّات والأساطير والرّمز والدّين والفنون، وتشكّل إحدى أدوات التحكّم والتوجيه والتأثير في الفرد. ويتمّ مراكمتها عبر الزّمن وتمريرها من شخص إلى آخر عن طريق المحاكاة والمشاركة والتّقليد. كما يمكن كذلك نقلها من جيل إلى آخر عبر آلية إعادة الإنتاج واحترام النفوذ. وبناء على ذلك فإنّ الرّأسمال الرّمزيّ يحصل عليه المرء بعد مراكمة للتّجارب المتنوّعة ومثابرة في العمل ويعطيه نوعاً من الامتيازات في المجتمع[1]. وأشار إلى أنّ كلّ حقل له شكل خاصّ من الرأس المال الرّمزيّ، يعدّ علاقة اجتماعية داخل نسق من التبادل يشمل جميع السّلع الماديّة والرّمزيّة دون تمييز[2]. ويتمكّن بورديو من التّعريف الواسع لرأس المال (اعتباره داخل نسق من التّبادل) من استخدامه في دراسة المجتمعات القبليّة السّابقة على الرّأسماليّة بمعناها الاقتصاديّ[3].

(1) زهير الخويلدي، نظريّة الهابيتوس والرّأسمال الرمزي عند بيير بورديو، مقالة، 2013، مكتبة دروب http://www.doroob.com/?p=21247

(2) عويسي خيرة، رمزية الهدية في العلاقات الاجتماعية في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح ـ ورقله، 2011، ص89.

(3) شحاته صيام، النظريّة الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكيّة إلى ما بعد الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، بدون تاريخ، ص181.

لذا نجد أن الرأسمال الرمزي في الطقوس العاشورائية من خلال الظّروف التّاريخيّة لتأسيس المواكب الحسينيّة غالباً ما ترتبط بعائلات أو عشائر أو شخصيّات اجتماعية، وهي تفسّر لنا ارتفاع نسبة التّمويل الذّاتي على غيرها من مصادر التمويل، إذ بدأت بجهود ذاتيّة ولم يتحول إلا قسمٌ منها إلى هيئات عامة تعتمد على التبرعات، بل بقيت نسبة كبيرة منها، تقترب من النصف محافظةً على طابعها الأول وعلى طبيعة مصادر تمويلها الخاصّة. كما أنّه يوجد لدى بعض الشّيعة معتقد يؤكّد أنّ الأموال المصروفة في المواكب الحسينيّة ليس الهدف منها الحصول على الأجر والثواب فحسب، بل إنّها كذلك تُسهم في جلب الرّزق. ويعتبر هذا المعتقد ناتجاً عن الرّأسمال الرّمزي الّذي يحصل عليه المرء بعد مراكمة للتّجارب المتنوّعة ومثابرة في العمل.

إذ يرى كثيرون أنّ أداء المواكب يعدُّ واجباً اجتماعياً وتكليفاً دينياً. فيرى الدّكتور على الورديّ (أنّ عامل الوجاهة الاجتماعية يقف في مقدّمة الدّوافع وراء إنشاء المواكب)[1]. فالأموال التي تقدّم إلى المواكب هي نوع من رأس المال الرّمزيّ، إذ إنّه عندما يتبرّع أحد التّجار بأموال إلى أحد المواكب أو يقوم بتأسيس موكب، فإنّ الهدف من ذلك هو أن يحظى بتقدير معنويّ من قبل أفراد المجتمع، وكي ينعكس ذلك أيضاً على أعماله التجاريّة إيجاباً، فيكون من أهل الثّقة عند باقي الأفراد. كذلك فإنّ هدف بعض الأفراد من التّبرّع هو الحصول على الوجاهة الاجتماعية. أمّا تبرّعات الأحزاب السياسيّة فإنّ الهدف منها هو تحقيق أهداف سياسيّة بوصفها ورقة رابحة لبناء قاعدة اجتماعية[2]. وهنا يتمّ

(1) مجاهد أبو الهيل بدر الجابري، مصدر سبق ذكره، ص174 ـ 175.

(2) يتبرّع بعض رجال الأعمال والتجار بالأموال لتأسيس مواكب. وتجمع الأموال كذلك من الأشخاص=

الحصول على نوع من الامتيازات من قبل المجتمع ويعتبر نوعاً من أنواع التّبادل الاجتماعيّ.

طقوس عاشوراء ودنيويّة المقدّس

يغلب على التديّن الشّعبيّ اليوم معانٍ ودلالات ووظائف دنيويّة على ما يمارسه المسلم الشّيعيّ من طقوس وعلى ما يعبّر عنه من معتقدات. فهل يجوز لنا تبعاً لذلك الحديث عن دنيويّة المقدّس الشّعبيّ؟ إنّ ما أثبتته الدّراسات حول تشكيلات المقدّس الجديدة في عالمنا المعاصر، هو أن المقدّس اليوم لم يعد مقدساً دينياً محضاً، بل إنّ القيم الحديثة كالتّنمية والاقتصاد قد أضحت موضوعاً من مواضيع المقدّس[1]. وبذلك اهتز الرّأسمال الرّمزيّ القديم ومناخه الأسطوريّ ليفسح المجال أمام أساطير جديدة. وهنا يرى **أركون** أن التغيّر في مفهوم المقدّس يكون مع التغيّر في مفهوم العقلنة. فقد أكّدت العلوم الإنسانيّة أنّ (العقلنة مسألة نسبيّة، وأنّ العقل لا يمارس فعله بشكل مستقل، بل يمارسه دوماً في علاقة مع الخيال والمتخيّل اللذيْن يمثّلان بعدين حماسيّيْن لكل وجود اجتماعيّ)[2].

إنّ الممارسات الرّمزية والتمثّلات ذات المرجعيّة الدّينيّة والرّمزيّة

=المشاركين في الطّقوس، ويقوم صاحب الموكب بجمع أموال معيّنة في كل شهر. تكون الأموال أيضاً إمّا تبرّعات من منطقة أو موظّفين حكوميّين أو محال تجاريّة. كما تعطي بعض الأحزاب السياسيّة الأموال إلى مواكب وتتبنّاها. فقد لاحظ الباحث في شارع المواكب أنّ الموكب ذا المردود المالي العالي يكون موكباً كبيراً ومجهزاً بتجهيزات عديدة، ويثير إعجاب الجمهور ويستقبل من قبل المنصّات بحرارة عالية. أمّا الموكب ذو المردود المالي الضعيف فيكون موكباً صغيراً وغير مجهّز بما يكفي ولا يثير إعجاب الجمهور ويكون الإقبال عليه ضعيفاً. حتى على مستوى السياسيين فإنّهم يزورون المواكب الضّخمة والمشهورة ولا يزورون المواكب الصغيرة. وهو ما أدّى إلى معاناة أصحاب المواكب الصّغيرة من هذه الظّاهرة.

(1) زهية جويرو، الإسلام الشعبي، مصدر سبق ذكره، ص116.

(2) منصف المحواشي، العائلة والفرد وممارسة المقدّس من خلال حركة التّحديث الاجتماعيّ، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، تونس، 2000، ص24.

التّقليديّة تُبرّر من وجهة نظر أصحابها تبريراً عقلياً يُدمجها ضمن منظومة من الممارسات ذات الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية، وعادة ما تبرّرها (المنافع) التي تحقّق لأصحابها أكثر ممّا تبرّرها مرجعيّتها الدّينيّة، وبذلك أضحى التديّن الشّعبيّ الشّيعيّ يمارس الطّقوس على خلفيّة مشروعيّة جديدة اكتسبها ممّا تحقّقه له من منافع (دنيويّة) اجتماعية ـ اقتصاديّة.

وتتجلّى (دنيويّة) التديّن الشّعبيّ في عدة مستويات. منها تفكّك التركيبة الطّقوسيّة الّتي كانت تشكّل منظومة متكاملة فأضحت شتاتاً من الممارسات خاضعة لنسق الحياة العصريّة، بالإضافة إلى غلبة الدّوافع الدّنيويّة على ما يمارسه الفرد من طقوس كطلب الرّزق أو الحصول على حاجات عينيّة أو المشاركة في احتفال تغلب عليه الممارسات الدّنيويّة الاستهلاكيّة[1].

إنّ عمليّة الأخذ والرّد والعطاء متمثّلة بتبادل طقوسيّ، لأنّ الرّد يكون من جهات غيبيّة عن طريق الاتّصال بالمقدّس الجانب الدّيني[2]. فيقوم الشّيعيّ بتقديم مبلغ من المال أو مادّة عينيّة من دخله الاقتصاديّ الّذي يحصل عليه من عمله أو جهده الذاتيّ، والهدف من ذلك هو طلب الرّزق كعملية تجارة بين الله والفرد[3][4].

(1) عماد بن صولة، وظائف الزّاوية في المجتمع التونسيّ، أطروحة دكتوراه، تونس، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، 1999، ص388 ـ 389.

(2) زينة جسام محمد، مجالس الملايات، مصدر سبق ذكره، ص158.

(3) محمود شمال حسن، مرجعيّات الجماعات، مصدر سبق ذكره، ص49 ـ 50.

(4) يمتلك أصحاب المحلات التجاريّة أو الشعبيّة صناديق يقومون بوضع الأموال فيها كل يوم أو كلّ أسبوع وفي نهاية السّنة يعطون هذه الأموال إلى أصحاب المواكب الحسينيّة أو إلى مواكبهم الخاصة، كما أنّ هناك أموالاً عينيّة يعطيها صاحب المحلّ وتكون قيمتها حسب طبيعة عمله.

الفصل الرابع
التأويل الثقافي للطقوس العاشورائية

- 1 -

إن مصطلح التأويل الثقافي جاء في كتاب(تأويل الثقافات) للأنثروبولوجست كليفورد غيرتز، ومن خلال ذلك أضاف معنى آخر للثقافة، فاعتبر تأويل الثقافة نظرية في التوصيف الكثيف للأفكار والرموز التي يتعامل بها المجتمع وما تحمل هذه الرموز من دلالات ومعانٍ عديدة، إنّ مفهوم الثّقافة الذي صاغه غيرتز، هو بالأساس مفهوم سيميائيّ. وقد كان مقتنعاً باقتناع ماكس فيبر بأنّ الإنسان هو حيوان عالق في شبكات رمزيّة نسجها بنفسه حول نفسه، وبالتّالي كان غيرتز ينظر إلى الثّقافة على أنّها تلك الشبكات، ويرى أنّ تحليلها يجب أن لا يكون علماً تجريبياً يبحث عن قانون، بل يجب أن يكون علماً تأويلياً يبحث عن معنى. وهو هكذا يبحث عن الشّرح، شرح التّعبيرات الاجتماعية وإجلاء غوامضها الظّاهرة على السّطح. إلاّ أنّ هذا الإعلان نفسه هو بمثابة صياغة عقيدة في عبارة وهي تتطلّب شرحاً وتأويلاً[1].

وضع كليفورد غيرتز جل اهتمامه لبحث المقولات (روح الجماعة)

(1) كليفورد غيرتز، تأويل الثّقافات، ترجمة: د. محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ص82.

و(الرؤية الكونية) وتحليل الرموز المقدسة، استند إليها في كتابه معرفاً الرؤية الكونية، بوصفها الجوانب المعرفية والوجودية التي تشكل الصورة المتكونة في ذهن الأفراد عن الأشياء كما هي في الواقع المحض، هي مفهومهم عن الطبيعة، عن الذات، عن المجتمع. وتحتوي أكثر ما لديهم من الأفكار شمولاً عن النظام[1]، ففي الإيمان والممارسة الدينيين تكتسب روح الجماعة مبرراً فكرياً عبر إظهارها بأنها تمثل طريقة حياة متكيفة بشكل مثالي مع الحالة الفعلية للأمور الموصوفة في نظرتهم إلى العالم، بينما تصبح النظرة إلى العالم مقنعة عاطفياً بعرضها على أنها صورة للأحوال الواقعية مرتبة بشكل جيد موائم لهكذا طريقة حياة. ولهذه المواجهة أو الإثبات المتبادل نتيجتان أساسيتان، فمن جهة هي تجعل الأفضليات الأخلاقية والجمالية موضوعية بتصويرها على أنها ظروف حياتية مفروضة منبثة في عالم ذي تركيبة خاصة، أي على أنها مجرد ذوق سليم أو فطنة تلبس لباس الواقع الثابت، ومن جهة أخرى فهي تدعم هذه العقائد المتقبلة حيال جسم العالم عن طريق استثارة العواطف الأخلاقية والجمالية بوصفها دليلاً علمياً تجريبياً لحقيقتها، فالرموز الدينية تصوغ مطابقة أساسية بين أسلوب حياة معين وميتافيزيقيا / ماورائية محددة (وإن كانت في الأغلب ضمنية)، وهي حيث تفعل ذلك تستديم كلا الجهتين بسلطة مستعارة من الجهة الأخرى[2].

لذا فإن كل دين له رؤية كونية وأيديولوجية متطابقة للرؤية الكونية ومن ثم تظهر هذه الأيديولوجية على شكل سلوك عام، ومن ضمن هذا السلوك هو ممارسة الشعائر والطقوس. إن ألفاظ الرؤية الكونية

(1) علاء جواد كاظم، بنية العقلية العراقية، مصدر سبق ذكره، ص66.
(2) كليفورد غيرتز، المصدر السابق، ص225 ـ 226.

والأيديولوجية، استعملت في معانٍ متقاربة، ومن معاني الرؤية الكونية أنها عبارة عن (مجموعة من المعتقدات والنظرات الكونية حول الكون والإنسان بل حول الوجود بصورة عامة). ومن معاني الأيديولوجية أنها عبارة عن (مجموعة من الآراء المتناسقة حول سلوك الإنسان وأفعاله)[1]. ومن خلال تلك الصفتين تتحدد أصول وعقائد الأديان وتنعكس على سلوكهم العبادي والاجتماعي، فالمؤسسة الدينية تبث التعليمات للجماعات التابعة لها، وهذه التعليمات بمرور الزمن تتحول إلى ثقافة تُتخذ على شكل طقوس وشعائر ورموز قدسية، لكن في الوقت الحاضر إن النظرة إلى العالم أو الرؤية الكونية خرجت من الدائرة الدينية وانتقلت إلى الفلاسفة والمفكرين التجريبيين، وهذا ما شهده عصر النهضة الأوروبية من ازدهار في مجالات الفيزياء والكيمياء والصناعات... إلخ.

إن الجماعة الشيعية تستمد نظرتها وفهمها للكون وأيديولوجيتها من المؤسسة الدينية وتلك المؤسسة تأخذ علومها من القرآن والسنة النبوية المتمثلة بالنبي محمد ﷺ والأئمة الاثني عشر (عليهم السلام). وهذه المؤسسة تحتضن الكثير من الطلاب ويتم تعليمهم وتدريسهم فن الخطابة واعتلاء المنابر، لأن الشيعية في المجتمع العراقي ترغب الخطابة والمجالس فهم يتجمهرون نحو الخطيب ومن ثم الخطيب يبث عليهم عقائدهم وعباداتهم ويختم كلامه بالنعي على الإمام الحسين ويصور لهم المصائب التي حلت به، ومن خلال ذلك ترسخت في ثقافتهم الاجتماعية الرؤية الكونية والأيديولوجية بشكل شعبي يختلف تماماً عن الدين الرسمي من حيث السلوك وليس من حيث المبدأ.

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج1، دار الرسول الأكرم ﷺ، ط8، 2008، ص22 ـ 23.

وامتداداً لنظرية الشيعة عن الوجود في ما سبق فهم يقسمون المعارف للرؤية الكونية إلى المعرفة التجريبية والعقلية والتعبدية والشهودية، وهذه المعارف يدرسونها في درس العقائد، لأنهم يتمسكون بالعقائد الدينية أكثر من غيرها، فنلاحظهم ينتقدون المعرفة التجريبية حول رؤيتها للكون، أما التعبدية فدورها قليل في معرفة الرؤية الكونية، وكذلك المعرفة الشهودية (العرفانية) تحتاج إلى سلوك عبادي طويل حتى يصل السالك إلى مشاهدات وحقائق كونية، لذا هم يعتمدون على المعرفة العقلية الفلسفية تفسيراً للكون والوجود[1]. لذلك نلاحظ أن الإسلاميين بصورة عامة تأخروا في التصنيع والتطور الطبيعي بسبب رفضهم إلى المعرفة التجريبية التي تبنتها المجتمعات الغربية، في المقابل نجد أنهم أكثر خبرة في العوالم الماورائية من غيرهم في هذا المجال، لذلك إن الإسلاميين والشيعة بالخصوص هم شبه متصوفة وهذا واضح من خلال شعائرهم وطقوسهم ونظرتهم للسلطة والسياسة المدنسة.

إن العالم الإمكاني أو الرؤية الكونية للوجود وفق نظرية الشيعة (قوس النزول وقوس الصعود) تحتاج إلى وسائط بين اللّه وعالم الإمكان، لذلك هم يعتقدون أن الأربعة عشر المعصومين وسائط الفيض الإلهي لكل عالم الإمكان (الكوني) بأكمله لا ينزل شيء إلى عالم الإمكان إلا بتوسطهم، ولا يصعد شيء إلى اللّه إلا من خلالهم وبتوسطهم لأن اللّه اقتضت حكمته ذلك، لذلك ضرورة وجود معصوم في كل زمان، وإن الأرض لا تخلو من هذا المعصوم (المهدي المنتظر الغائب في الوقت الحاضر)، لأنه إذا لم تكن الواسطة معناها العالم ليس موجوداً وحيث إنه موجود فالواسطة موجودة، وتستند عقائدهم في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي

(1) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، المصدر السابق، ص47 ـ 52.

جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]. والحديث المتداول في المجتمع الشيعي الشعبي عن هذه الرؤية هو حديث الكساء، حيث هناك مقطع منه يقول عن اللّه: (...وعزتي وجلالي إني ما خلقت سماء مبنية ولا أرضاً مدحية ولا قمراً منيراً ولا شمساً مضيئةً ولا فلكاً يدور ولا بحراً يجري ولا فلكاً يسري إلا لأجلكم ومحبتكم...)[2]. وهؤلاء هم (محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين).

وبالتالي إن الإمام الحسين هو وسيط فيضي بين اللّه وعالم الإمكان، له ولاية تكوينية على هذا العالم فكل شيء يعبر من خلاله وينزل من خلاله، وبالتالي إن خروج الحسين تجسدت من خلال رؤيته الكونية للعالم كونه أولى من أي شخص بهذا العالم. وهذه الأولوية هي حق إلهي له، وأما أيديولوجيته فتجسدت في المبادئ الإصلاحية التي خرج بها، وكان السلوك هو معركة الطف حيث قدم الحسين أروع البطولات والقيم الإنسانية النبيلة والصبر والشجاعة والتمسك بالمبادئ، واعتبر مقتله هو العذاب الواقع على البشرية لانقطاع سلسلة من سلاسل الوسائط الفيضية الإلهية بطريقة باطلة من قبل المجتمع آنذاك، وبالتالي إن الطقوس والشعائر العاشورائية تعتبر نوعاً من التوسط بين اللّه والمجتمع من خلال الحسين.

إن الفهم البشري للوساطة التدينية تأتي من خلال أن اللّه مطلق يجب أن تكون عبادته أيضاً مطلقة، وهذا مما لا يقدر عليه الأفراد والمجتمع أن يصلوا إلى العبادة المطلقة فيحتاجون إلى وساطات تكمل لهم عبادتهم، فمن يمكنه أن يعبر عن كمال اللّه من بعدهم؟ فحتى أعظم أعماله، إذا ما قورنت بذاته، فإنها تصبح هباء وهراء. إلى أي مدى يجب

(1) سورة البقرة، الآية 30.
(2) عباس القمي، مفاتيح الجنان، دار الأضواء، بيروت، ط3، 2014، ص344.

أن يسقط المفهوم البشري عن كماله وعظمته اللانهائية؟ لكن هذا الإله الكامل والغائب عن الأنظار الذي لا يمكن الوصول إليه، والذي لم يعد في متناول أفكارنا بسبب تزلفنا التنافسي، بعيد جداً وبعيد المنال تماماً. وعند هذه المسألة يبرز على الساحة مبدأ نفسي، إنه مبدأ البحث عن توسل الوسطاء والشفعاء عند التقرب من الذات العلية القوية، أي إن استخدام أمثال هؤلاء الوسطاء المعترف بهم يعبر في حد ذاته عن احترام مناسب وتبجيل، ومن ثم يقوي إمكانية الاستجابة والقبول، والإله نفسه بطبيعة الحال هو الآخر الذي جعل هؤلاء الوسطاء (ليتنزه عن مجانسة مخلوقاته)، وهذا ما يقوي مواقعهم ومكانتهم. وهذا يدفع البندول للتأرجح في الاتجاه المعاكس حسب مصطلح ديفيد هيوم:

«إنهم برفعهم آلهتهم إلى مصاف الكمال العالية، فإنهم أخيراً يولدون صفات الوحدة واللانهائية والروحية والبساطة. ولأن مثل هذه الأفكار الراقية لا تتناسب نوعاً ما مع فهم واستيعاب الدهماء، فإنها لا تبقى فترة طويلة في نقائها الأصلي وإنما يجب أن تدعمها فكرة الوسطاء أو الشفعاء الأقل قدراً أو الوكلاء الأدنى رتبة الذين يتوسطون بين البشر وإلههم الأعظم. ويصبح أنصاف الآلهة هؤلاء أو الشفعاء الذين لهم طبيعة بشرية ومن ثم أكثر قرباً وفهماً لنا، مواضيع التقدير الرئيسة ويستحضرون بالتدريج تلك الوساطة بالصلوات والمدائح الحارة لبشر معوزين خائفين».

فالملتمسون المتواضعون يعرفون مكانتهم وهم لا يجرؤون على الاقتراب إلى سلطة عالية جداً مباشرةً، ومن ثم فإنهم سيبحثون عن شفعاء أقل علواً، سواء أكانوا في هذا العالم (كالمرجعية الدينية) أم في العالم الآخر (كأرواح الأئمة المعصومين). لكن هؤلاء الشفعاء يتطلبون أن تعتقد

بهم أو تتبعهم إذا ما طلبتَ وساطتهم أو شفاعتهم وسيتنافس المتلمسون فيما يقدمونه من عطايا أو دعوات أو ممارسات شعائرية أو طقوسية[1].

ـ 2 ـ

هذا ما يفضي بنا في نهاية المطاف إلى الحديث عن الطقس الديني، وذلك لأنه السلوك المكرّس للعبادة ـ تتولد بكيفية ما القناعة بأن المفهومات الدينية مطابقة للواقع وبسلامة التوجيهات الدينية، فإن الحالات النفسية والحوافز التي تستثيرها الرموز المقدسة عند البشر والمفهومات العامة لنظام الوجود التي تصوغها تلك الرموز تلتقي ويقوي بعضها بعضاً، ويتخذ هذا اللقاء شكلاً احتفالياً من نوع ما، في الطقس الديني ينصهر العالم المعاش والعالم المتخيل بوساطة من مجموعة من الأشكال الرمزية ويبدو ذلك العالم نفسه، وهذا ينتج ذلك التحول الخصوصي الفذ في إحساس المرء بالواقع، ومهما كان الدور الذي يؤديه التدخل الإلهي في خلق الإيمان وليس من شأن العالم أن يتكلم في مثل هذه الأمور بأي طريقة، فإن القناعة الدينية تنبعث على المستوى الإنساني أولياً، على الأقل من سياق الأفعال الملموسة في العبادة الدينية[2].

لذلك عبروا عن القيم المجردة بأشكال ملموسة، واتخذوا من طقوس الدين أدوات لترسيب كثير من المفاهيم والقيم والأخلاق المهمة لحياة المجتمع. فالإنسان ابن العادة، وهو محتاج إلى التعليم بالنموذج والتكرار، فالدين مستودع كل هذا التراث الإنساني[3].

(1) إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، مصدر سبق ذكره، ص33 ـ 35.

(2) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سبق ذكره، ص266.

(3) حسين أحمد شحادة، اجتماعيات الدين والتدين، مصدر سبق ذكره، ص372.

وهذا ما شهدناه في الطقوس العاشورائية كنموذج يتكرر سنوياً، حيث تنصهر الجماعة الشيعية في ممارسة الطقس وهم يعبرون عن فهمهم الكوني من خلال تلك الطقوس، فتقيم مدن الشيعة سنويّاً استذكاراً (أو ذكرى) لطقوس عاشوراء، وبذلك يستعيد عودة الشّعبيّ من جديد وثورة مبدأ الظّلم (انتصار الدّم على السّيف)ـ ويدخل المشاركون من خلال الطّقس في اتّساق رهيب لبناء حقيقة كبيرة تتفجّر في التّاريخ العام للجماعة الشّيعيّة تتحوّل إلى ذاكرة جمعيّة للشّعور بالمظلوميّة، ولعنة الطّغيان على مرّ السّنين، إذ تساهم الممارسة السّنويّة لهذه الطّقوس وإعادة مراسيم ذكرى عاشوراء في ترسيخ وتجذّر هذه الطّقوس عميقاً في الوجدان الشّعبيّ لشيعة العراق. وهكذا يصبح الطّقس الشّيعيّ العراقيّ جزءاً من ملامح شخصيّة الفرد والمجتمع الشّيعيّ، كما تصبح ممارسته صفة ثابتة في هذه الشّخصيّة. فتكرار ممارسة الطّقس دوريّاً يساعد على إعادة إنتاج (المَلَكة) كما يعبّر عنها ابن خلدون، أو (الهبيتوس) كما يعبّر عنها بيار بورديو، فإنه يهدف إلى إحداث تغيير في بنية الممارسين، وإعادة تجديد واقعهم. لذلك فإنّ طقوس عاشوراء تساهم بصورة حتميّة في إعادة بناء علاقات جديدة بين الممارسين وبنيتهم الاجتماعية ونظرتهم للعالم وتجديد موقعهم فيه.

إنّ أغلب المشاركين في الطّقس ينتمون إلى مواكب استعراضيّة (تطبير، زنجيل، تشابيه) وهذه المواكب هي الّتي تخرج روح الطّقس، وأمّا بقيّة المواكب فتكون تابعة لها، فتلك المواكب الاستعراضيّة تقوم في أيّام عاشوراء باستعراض طقوسها في شارع المواكب على مرأى حشد غفير من النّاس، وكلّما اقترب الموكب من الجمهور أكثر، كانت شعيرته هاجسيّة أكثر وتصل فيما بعد إلى فقدان الوعي ويمارس فيها الضّرب باللاشعور حتى

يعبّر عن قوّة روح الطّقس وعن مدى تضحيته من أجل الإمام الحسين (عليه السلام)، وإنّ تلك الشّعيرة الهاجسيّة يمارسها الأفراد حسب مرجعيّاتهم الثّقافيّة والاجتماعية والنفسيّة والاقتصاديّة. ولا تقتصر المواكب على الاستعراض فحسب، بل هناك المواكب الخدمية التي تكون وظيفتها إمّا لخدمة المواكب الاستعراضيّة في أيام عاشوراء بتقديم الماء والشّاي والكعك، أو لخدمة زوّار الأربعين (المشّاية إلى كربلاء)، وهذه الأخيرة ربّما تكون من المواكب الاستعراضيّة نفسها لكن عند الزّيارة تتحوّل إلى مواكب خدميّة حسب مرحلة الطّقس. أما المواكب الطبية فتقوم بها عادة وزارة الصّحة أو مجموعة من الممرّضين، ولها وظيفتان، الأولى تؤدّيها في المواكب الاستعراضيّة عندما يتعرّض المطبّرون إلى نزف أو حالة حرجة فيسعفون من خلال المواكب الطّبيّة. والوظيفة الثّانية تؤدّيها في زيارة الأربعين على طريق الزّائرين عندما يتعرّض زائر لوعكة صحيّة أثناء المسير فيقوم هذا الموكب بإسعافه، ويقوم أيضاً بتقديم الوسائل الطّبية للزّائرين. يدل هذا على أنّ طقوس عاشوراء تستعمل كل طاقات المجتمع أثناء ذكراها حتى تظهر بإعادة إنتاج أفضل من السّنة السّابقة. ولا ننسى المواكب الإعلامية، وهي تقوم بالدّور الإعلاميّ لنشر مظاهر الطّقوس العاشورائيّة على المستوى المحليّ والإقليميّ والعالميّ من خلال إيصال رسالة عن مظلوميّة الشّيعة وما جرى على الإمام الحسين (عليه السلام). كما تهدف إلى إيصال رسالة تثبت من خلالها هويّتهم الشّيعيّة وقوّتهم من خلال اتّحادهم بالطّقس. وكما يقول الإخباريّون فإنّ معركة الطّف فيها جانب إعلامي كبير وأوّل من بدأ بهذا الجانب هي السيّدة زينب (عليها السلام) أثناء السّبي الذي ألقت فيه خطاباً عبّرت به عن أحقيّة الحسين (عليه السلام) ومظلوميّته.

إن الطقوس العاشورائية من الطقوس المعقدة التركيب والعلنية

والعمومية، أي الطقوس المحتوية على مدى واسع من الحالات النفسية والحوافز من جهة والمفهومات الميتافيزيقية من جهة أخرى، هي التي تشكل الوعي الروحي لدى الجماعة الشيعية، فهذه الاحتفالات المكتملة الأداء هي عروض تراثية[1]. فنلاحظ أن الفرد الواحد يمارس أكثر من طقس خلال شهري محرم وصفر، فإن أكثر نسبة ممارسة هم الذين يشاركون في طقوس المشّاية (السّير على الأقدام إلى كربلاء). وهذا الطّقس هو أكبر ظاهرة اجتماعية في طقوس الشّيعة إذ يُعدّ من طقوس زيارة الأربعين للإمام الحسين عليه السلام وفيها تشترك كلّ أطياف المجتمع الشّيعيّ وكل الذين يشاركون بأنواع الطّقوس العاشورائيّة وكل أصناف المواكب، والمشاهدون من الجمهور، إذ تجتمع وتنصهر كل طاقات المجتمع في تلك الزيارة. وتشير إحدى الدّراسات إلى أنّ محور الدّوافع الأساسيّة وراء مشاركة أغلبيّة أفراد المجتمع الشّعبيّ في ظاهرة (المشّاية) هو حبُّ الإمام الحسين، إذ يترجم هذا الحب على أنه عشق إلهي كوني خصه اللّه للحسين في قلوب المحبين، فضلاً عن كونه ظاهرةً اجتماعية تتّخذه مثلاً أعلى في تأكيد هويّتها والتّذكير بالظّلم التّاريخي الّذي لحق المجتمع الشّيعيّ منذ حادثة كربلاء إلى يومنا هذا، فدافع حبّ الحسين هو أساس للهويّة الشّيعيّة وترسيخ لفكرها، ومن الطّبيعيّ أن يتحوّل إلى دافع اجتماعيّ علاوة عن كونه دافعاً دينيّاً، كما يمكن إضافة دافع تحدي الإرهاب ضمن السّياق الفكريّ نفسه، إذ إنّ حبّ الحسين يعني الاقتداء به ومن ثَمّ التحلّي بقيمه من شجاعة وغيرها، ومن هنا نجد أنّ ظاهرة (المشّاية) تتعدى كونها ظاهرة دينيّة واجتماعية وتتحوّل إلى ظاهرة سياسيّة وفكريّة أيضاً. غير أن هؤلاء المشاركين هم في العادة يمارسون طقوساً أخرى، فهناك المشاركون في

---

(1) كليفورد غيرتز، المصدر السابق، ص266 ـ 267.

إقامة ولائم الطّعام في أيّام عاشوراء الظّاهرة والشّعار في أيام شهر محرّم وصفر أصبحت شعيرة شيعيّة مقدّسة لا يمكن أن يتخلّى عنها الفرد الذي يعدّ الطّعام كلّ سنة لتعلّق خوفه أن تحلّ به مصيبة غيبيّة، وهو في الأصل يقوم بها لتجنّب نقد المجتمع له لتركه تلك الشّعيرة. وهنا تأخذ هذه الأخيرة طابعها القدسيّ اجتماعياً فضلاً عن كونه طابعاً دينياً. ويكون إعداد الطعام وإقامة الولائم إمّا في المنازل أو في المواكب الخدميّة للزّائرين. أمّا المشاركون في شعيرة اللّطم فيصنّفون إلى قسمين: اللّطم الكربلائيّ القديم، أو اللّطم شور الجديد، وهي شعيرة قديمة يكون اللّطم بالأيدي على الصّدور، وأمّا مكان إقامتها ففي المنازل أو الحسينيّات أو في مقرات المواكب، فضلاً عن المشاركين في ممارسة الزّنجيل والتّطبير. وتعدّ تلك الممارسات من الطّقوس الاستعراضيّة التي تستعرض في العشرة الأولى من شهر محرّم، وهي عبارة عن آلام أو عدوان جسديّ تمارسه الجماعة الشّيعيّة على ذاتها، لتلهب النّفوس وتؤجّج روح العاطفة. وعادة ما تكون ممارستها خاضعة لعوامل اجتماعية واقتصاديّة وسياسيّة وثقافيّة سنوضّحها لاحقاً.

- 3 -

تكلم ماكس فيبر عن علمنة أو عمومية (الكارزمة) الزعامة الباهرة في المجتمعات الأبوية. وكان دون أن يدري قد تبنى بذلك الوجهة التطورية النشوئية التي يرفضها من جهة ثانية. وإننا نقترح تأويلاً يبدو لنا أكثر صرامة ودقة، وعليه فإننا لا نعتقد إطلاقاً أن المجتمعات الأبوية صادرة من المجتمعات الإلهية الباهرة، إنها موازية لها، وإذا اعتبرنا (برومثيوسيتها) أي تاريخيتها أو حتى أنظمتها المعرفية، فإنها تبدو متأخرة جداً بالنسبة للمجتمعات الإلهية الباهرة، ففي هذا النمط من المجتمع الشامل، تكون

البنية قائمة على التفوق الحصري للجماعة المنزلية ـ العائلية ذات النطاق الواسع، المرتبطة تفضيلاً بالأصل الذكري، إن هذه الجماعات تستوعب النشاط الاقتصادي والجماعات المحلية والجماعات الصوفية، وهي تهيمن على فئات العمر والجنس[1].

إنّ الأسرة الشّيعيّة هي أسرة أبويّة، يكون الأب فيها هو المهيمن والمسيطر، وهيمنته تبدأ اقتصاديّاً ثم تكون ثقافيّاً واجتماعياً، وهو من خلال تلك الهيمنة يفرض على أفراد الأسرة الولاء والمساندة مقابل مدّهم بالدّعم والأمن. والهيمنة الأبويّة هي عقيدة دينيّة لدى الأسر يستشهدون بها في القرآن والسّنة ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[2]. أو قول النبي محمد ﷺ: (أنت ومالك لأبيك)، لذلك فإنّ الأب في الأسرة الشّيعيّة يفرض التديّن الشّعبيّ على أولاده فيمارسونه مع بعضهم بعضاً على شكل طقس عاشورائيّ، ويأتي هذا الفرض من باب الطّاعة والولاء للأب. وفي بعض الأحيان تدفع الأسر أولادها وتحثّهم على ممارسة الطّقس بدلاً عنها ويكون ذلك نتيجة لعوامل اجتماعية أو اقتصاديّة. كأن يكون الأب لا يستطيع ترك العمل فيدفع أولاده إلى المشاركة في الطّقوس عوضه، أو كأن تكون الأسرة قد فقدت معيلها أو الزّوجة فقدت بعلها ولا يبقى غير الأولاد فقط، فهم يؤدّون الطّقس بدلاً من أسرهم. فالجماعة الشيعية هي جماعات ذات أسرة، وهذه الأسرة لها تأثير على ممارسة الطقوس العاشورائية، فمن خلال ملاحظة الباحث وجد أن أغلب الأفراد كانت مشاركتهم الأولى في الطّقوس عن طريق الأهل.

---

(1) جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط3، مجد المؤسسة الجامعية، بيروت، 2008، ص190.

(2) سورة النساء، الآية 34.

وهذا بدوره يؤثر بدفع الأصدقاء في مشاركتهم الأولى وأيضاً على روح الجيرة، فالجماعة الأسريّة في المجتمع الشّعبي هي وحدة الفعل الحقيقيّة، كما يسيطر كل ما هو دينيّ على طابعها الاجتماعيّ، والأسرة هي المؤسّسة الاجتماعية الأولى الّتي يتعلّم منها الطّفل كل أنماط الحياة الاجتماعية التي تحيط به، لذلك تقوم الأسرة في المجتمع الشّعبي بتنشئة أطفالها على ممارسة الطّقوس والمشاركة فيها منذ نعومة أظافرهم، فالطّقوس هي أعلى قيمة اجتماعية ودينيّة تؤمن بها الأسرة الشيعيّة. ثم إنّ أوّل محيط اجتماعيّ يحتكّ به الطفل بعد الأسرة هو محيط الأصدقاء، وغالباً ما يكون أولئك الأصدقاء من الجيران، ويتميّزون بأنّ أسرهم أنشأتهم على تديّن مجتمعهم. وبما أنّ للصّديق الأثر الواضح على سلوكيّات الفرد فإنه يصبح لدى كلا الطرفين الدّافع نفسه لممارسة الطّقس، ويكون اجتماع هؤلاء نتيجة لعوامل اجتماعية مشتركة، ويعتنقون أفكاراً معيّنة تتعلّق بالتّراث الشّعبيّ حفاظاً على الأصيل المتوارث من المجتمع. وحتى الدافع الذاتيّ للفرد الذي يدفعه لممارسة سلوك اجتماعيّ معيّن، ومنها سلوك الطّقوس العاشورائيّة، جاءت هذه الدّوافع الذّاتية خلال التّنشئة الاجتماعية نتيجة لعوامل اجتماعية ودينيّة وثقافيّة.

ومن طبائع بعض الأسر أنها لا تتدخّل بأبنائها أثناء مشاركتهم في الطّقوس فإنها تأخذ صفة المحايدة وذلك لأنّها تريد أن يمارس أبناؤها الطّقوس تلقائيّاً ويكتسبون تديّن المجتمع عفويّاً، أو التي تشجع أبناءها على المشاركة في أداء الطّقوس، وهنا يكون التشجيع على المشاركة في ممارسة الطّقس تحت التزام اجتماعيّ تلتزم به تلك الأسر، وبالنّهاية فإنّ تلك الأسر هي أسر شيعيّة وهي تشجّع الطّقس بطريقة أو بأخرى وتحثّ عليه. وهناك أسر تمنع أبناءها من مشاركة معيّنة بسبب بعض الطقوس

التي تتراوح في المجتمع الشّيعيّ بين القبول والرّفض، وهذه الطّقوس هي (طقس التّطبير وطقس اللّطم شور)، وبالتالي إذا كانت الأسر تقبل بتلك الطّقوس فلن تمنع أبناءها من ممارستها، أمّا إذا كانت ترفضها فستمنع أبناءها من ممارستها.

- 4 -

ترى المؤسسة الدينية وبعض مرجعياتها، أنها هي التي تعيّن مصاديق الشعائر الحسينية لأنها تعرف الموازين وتطبقها وفق الشريعة، ويجب أن يستفتى مراجع الدين في بعض الممارسات الطقسية، فكثير من الطقوس ليست من الشعائر الحسينية، لأن الشعائر يجب أن تكون وفق شرطين، أولاً أن تكون منطبقة مع الموازين الشرعية، ثانياً أن لا يلزم منها نقض الأهداف التي جاهد من أجلها الحسين، وهذه الشروط تشخصها المرجعية الدينية بأن تلك الممارسة شعيرة أم طقس.

فمن خلال الملاحظة لم أشاهد رجال دين (بدرجة مجتهد مثلاً) يشاركون في المواكب الاستعراضيّة، وهذا ما أكّده المخبرون أيضاً. ويدلّ هذا على وجود فرق بين الدّين الشّعبيّ والدّين الرّسميّ، فالأوّل قائم على التقرّب للأولياء ويعتقد الأفراد بأنّ منقذاً شخصيّاً سيخلّصهم من ذنوبهم فيقيمون الطّقوس تعويضاً للشّرعنة وتكون تلك الطّقوس نفعيّة لأنّهم يطلبون الشّفاعة أو غفران الذنب أو الرّزق وغيرها، كما تتّسم هذه الطّقوس بالانفعاليّة، وهو ما نلاحظه خلال ممارستهم لها. أمّا الدّين الرّسميّ فيكون ديناً منظّماً قائماً على العلم والتقرّب إلى اللّه ومعرفته ويكون مشرّعاً وعقلانيّاً ويوجد فيه تنظيم بيروقراطيّ. رغم أنّ الدّين الرّسميّ الشّيعيّ يقدّس الشّخصيّات الدّينيّة وهذا التقديس قائم على العقلانيّة، إلّا أنّهم

يقومون بدراسة تلك الشّخصيّات لأنّها تمثّل الجانب المقدّس لهم وتمثّل كذلك أولياء اللّه في الأرض ويبرهنون على أحقيّتهم بالخلافة الإسلامية. ومن ثم فإنّ الرّجل المقدّس لا يحتاج للطّقوس الانفعاليّة والاستعراضيّة التي يمارسها المجتمع الشّعبيّ، فهم ينشغلون بإقامة مجالس العزاء والمأتم الحسينيّ في بيوتهم فقط، وتكون هذه المجالس على منوال الطّراز القديم، يتلو عليهم فيها قارئ محاضرة دينيّة ومن ثمّة تُختم بالنّعي والرّثاء حسب نوع المناسبة. وهذا ناتج عن اختلاف النظرة للعالم بين الدين الرسمي والشعبي، فالأول ينظر للعالم وفق رؤية تدوينية والثاني ينظر للعالم على شكل سلوك وممارسات طقسية.

لذلك صدرت فتاوى من قبل بعض مراجع الدين تحرم بعض الممارسات الطقسية، وسبب إصدار الفتاوى هو وجود ممارسات طقسية تسيء لقدسيّة الشعائر، إنّ كلّ ممارسة تؤدّي إلى إساءة دينيّة هي محرّمة في الدّين الإسلامي ولا يجوز ممارستها في الطّقس، لأنّ هناك قاعدة دينيّة تقول: (لا يطاع اللّه من حيث معصيته). وبذلك يرى رجال الدّين أنّ الفرد عليه أن لا يمارس شيئاً يعصي به اللّه في مشاركته للطّقس. ناهيك عن أنّ اجتماع النّساء والرّجال في موكب واحد أو في مكان واحد في شارع المواكب من شأنه أن يثير رغبات جنسيّة يحرّمها الإسلام. ويكون التّحاشي من الاختلاط أثناء التّمثيل المسرحيّ أيضاً، فأصحاب المواكب يجعلون الذّكور يؤدون أدوار النّساء حتى لا تكون هنالك حرمة دينيّة أثناء التّلامس. وجدتُ خلال تواجدي في ميدان شارع المواكب أثناء الاستعراض والتّحشيد أو (الاحتشاد) أنّ هناك مكبّرات صوت تنادي بعدم اختلاط النّساء والرّجال وعدم التحرّش الجنسيّ لأنّه محرّم في الدّين الإسلامي، ومن تسوّل له نفسه ذلك يعرّضها للعقوبة.

وهناك سبب آخر أدّى إلى صدور الفتوى هو وجود طقوس تؤذي النّفس، وإنّ أكثر الطقوس التي تؤذي النّفس هو طقس التّطبير، لذلك ما زال جدل الشّارع الشّيعيّ حولها يتراوح بين القبول والرّفض، فالتّكرار الثّابت بالضّرب على الرّأس يؤدّي إلى إحداث آلية حقيقية أي حالة لاإراديّة ومن ثمّ نرى أنّ التّكرار المستمرّ للضّرب في نهاية المطاف يؤثّر في أعصاب المطبّرين ويؤدّي إلى حالة من الهيجان والتوتّر. وهذا بطبعه يؤدّي في بعض الأحيان إلى نزيف دمويّ أو إلى حالة من الإغماء. لذلك فإنّ بعض رجال الدّين يحرّمون مثل هذه الحالة تحت قاعدة دينيّة (لا ضرر ولا ضرار).

فضلاً عن الطقوس الغريبة التي تدخل في التديّن الشّعبيّ يسندها ممثلو الدّين الرّسميّ الإسلامي إلى معايير دينيّة صنّفت على أساسها (عقائد العوام) في باب البدع. لذلك فإنّ رجال الدّين أصدروا فتوى بإيقاف بعض الشّعائر الدّخيلة تحت قاعدة دينية (كل بدعة ضلالة). إن المجتمع الشعبي مضطر لاشعورياً أن يدخل تلك الممارسات الغريبة، فيقول الوردي في ذلك: (فإذا ظهر دين في قوم من الأقوام وجدناهم لا يستطيعون أن يحافظوا على تعاليمه الأولى مدة طويلة من الزمن، إنهم مضطرون أن يغيروا فيه أو يطوروه لكي يتلاءم مع ظروفهم المستجدة)[1]. لذلك دخلت الطقوس على الشعائر الحسينية وحدث الاختلاف وصدور الفتاوى.

لكن هذه الفتاوى أغلبها تُرفَض لأنّ قوة الطّقوس العاشورائيّة اجتماعيّاً تطغى على قوّة الفتوى الدّينيّة ومركزيّة رجال الدّين، لذلك صار أغلب رجال الدّين وخاصة العلماء يتجنّبون الفتاوي الّتي تحرّم الشّعائر وأصبحوا يعطون محاضرات مقتصرة على التّوجيه والإرشاد لتنزيه الشّعائر من الأشياء الغريبة.

---

(1) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مصدر سبق ذكره، ص223.

فالمجتمع الشعبي يعتقد أنّ الطّقوس العاشورائيّة واجب دينيّ يجب تأديته، في المقابل إنّ الدّين الرّسميّ لم يوجب الطّقوس دينياً لعدم وجود نصّ دينيّ يعطيها الوجوب، والمشاركون في الطّقوس يحاولون أن يربطوا التديّن الشّعبيّ بالدّين الرّسميّ كي يعطوا شرعيّة دينيّة للطّقوس رغم أنّها مشرّعة اجتماعياً، لأنّ قوة التديّن الشّعبيّ في الطّقوس تطغى على قوّة المؤسّسة الدّينيّة في التّشريع. لكنّ الواضح من الأمر أنّ الفرد الشّيعيّ لا يستطيع أن يلبّي كلّ الواجبات الدّينيّة الّتي تقع على عاتقه فهو مقصّر من هذه النّاحية أمام اللّه، لذلك يلجأ إلى ممارسة الطّقوس كي يسدّ تقصيره بالواجبات. وهو يعتقد أنّ التمسّك بالطّقوس يغفر له ذنوبه لأنّها تأخذ طابعها القدسيّ من شخص الحسين عليه السلام الذي له مكانةٌ عند اللّه يشفع بها لخدامه، ومن أجل ذلك فهو يجعل الطّقوس واجباً دينيّاً. أمّا لماذا يتمسّك الفرد بممارسة الطّقس أكثر من عبادة الدّين؟ فذلك لأنّ العبادة الدّينيّة تكون فرديّة ومستمرّة، وغالباً ما يتقاعس الفرد عن أدائها بسبب انشغالاته اليوميّة، أمّا المشاركة في ممارسة الطّقوس فهو سلوك جمعيّ مؤقّت ومحفّز يرى فيه الفرد ذاته من خلال الآخرين، ويدل هذا على أنّ قوّة العقل الجمعيّ تطغى على قوة العقل الفرديّ[1].

---

(1) إن الجماعة الشّيعيّة تبرهن بعدّة آيات قرآنية أو أحاديث قدسيّة على وجوب تأدية الطّقوس العاشورائيّة، فهناك آية قرآنية تكتب على لوحة اسم الموكب وتلك الآية هي: ﴿ذَٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ الحج 32.

فهم لا يميزون التعظيم من التكبير. فالتكبير هو إضافة شعيرة أو طقس، وهذا وضحناه سابقاً. أما التعظيم يكون من خلال تعظيم المحتوى للشعيرة نفسها. بمعنى ما فائدة ومنفعة هذه الشعيرة في الواقع؟ ما هي الدلالات التربوية والأخلاقية والروح الثورية والشعور بالمسؤولية التي تحملها هذه أو تلك الشعيرة؟ فإذا كانت الشعيرة فارغة المحتوى فممارستها تكون تخديراً وأفيوناً. لذلك نجد الحسين ترك شعيرة الحج واتجه نحو العراق لأن الحسين أراد أن يوصل رسالة بأن شعيرة الحج في هذا الوقت فارغة المحتوى فليس لها منفعة عند الله. فلا فرق بين الطواف حول الكعبة أو حول قصر الإمارة. وكذلك عندما رأى الإمام السجاد كبر شعيرة الحج. قال: كثرة الضجيج وقلة الحجيج. بمعنى حج فارغ المحتوى. وكذلك نجد عندنا اليوم (كثرة الطقوس وفساد النفوس).

وبالتالي إن تعظيم الشعائر الحسينية هي إضافة وعي وفكر وعمل صالح لمحتواها، وهذا التعظيم=

وبما أنهم يعتقدون أن الشعائر أو الطقوس واجب ديني، فهذا حتماً سيجعلهم يقدسونها وهذا التقديس ناتج من تقديس الشّخص الّذي تقام من أجله الطّقوس، ذلك فإنّ الحسين (عليه السلام) تنسب له صفات إلهيّة فوق صفاته البشريّة. وهذه الصّفات تتعلّق بمولده وطفولته على غرار مولد كل الأشخاص الإلهيين، كما تذهب السّيرة الشّيعيّة إلى أنّ الملك جبرائيل (عليه السلام) كان قد نقل إلى النبيّ محمد (صلى الله عليه وآله) نبأ استشهاد الحسين (عليه السلام)، فهذا الشّخص المؤلّه والممجّد يحتلّ في الطّقوس العاشورائيّة مكانة مركزيّة، وأداؤها يعدّ أكثر من واجب أو مطلب دينيّ، فهو يعدّ عند المجتمع الشّعبيّ رمز وحدتهم وخلاصهم من النّار، فضلاً عن قضاء حوائجهم في الدّنيا. فالحسين(عليه السلام) هو رمز المجتمع وممارسة الطّقوس تعبير عن ذلك الرّمز، وبذلك تكون الطّقوس واجبة التقديس. وقد عبّر عن ذلك إميل دوركهايم حين قال: إنّ الطّوطميّة واجبة التّقديس عند المجتمعات البدائيّة.

ـ 5 ـ

إن الجماعة الشيعية في المجتمع العراقي تمتاز بتناقض وجداني، وهذا واضح من خلال تحوّلهم من المدنس إلى المقدس خلال أيام عاشوراء، ويعرف فرويد التناقض الانفعالي بوصفه عبارة عن تواجد أو تعايش عاطفتين متناقضتين في آنٍ واحد في بنية العقل البشري، واعتبره انعكاساً لصراع بين غريزتين أو دافعين بشريين كالحب والموت أو التدمير، كما ويطلق هذا التوصيف على ضرب من المواقف السلوكية التي تقع تحت تأثير خارج العقل ولا تمتاز بالإدراك والمعرفة[1].

=يكون مستمراً في الزمان والمكان. لكننا للأسف أصبحنا نمارس الطقوس والشعائر بكثرة لكنها فارغة المحتوى. وأصبحت العوام تضيف طقوساً جديدة وتعتبر ذلك تعظيماً.

(1) علاء جواد كاظم، بنية العقلية العراقية، مصدر سبق ذكره، ص152.

إنّ المجتمع الشّعبيّ يحتاج إلى الدّين أكثر من المجتمع المدنيّ، وهذا ناتج عن ثقافتهم الاجتماعية التي أنشأتهم على التّعاليم الدّينيّة أولاً، لذلك فإنّ أول كلمة تطلقها العائلة لأبنائها هي كلمة (حرام). ومن هنا يعي الفرد معنى التحريم والتقديس للأشياء، فضلاً عن أنّ الفرد في المجتمع الشّعبيّ يتمسّك بالدّين باستمرار حتى ينال جنة سماويّة لأنّ الجنّة الأرضيّة لم تتحقّق عنده، لذا نلاحظ أن أفراد المجتمع الشّعبيّ في هذه الأيّام يتركون المدنّس ويتعاملون مع المقدّس فقط، ويأتي هذا التّعامل من خلال التّجمعات الدّورية المقدّسة في ممارسة الطّقس التي يعملون على تنظيمها لتحقيق سيادة الجماعة والتي تتضمّن المعتقدات الدّينيّة والطّقوس والمعبودات. وقد يصاحب هذا التجمع إيقاف بعض المحرّمات. لذلك فإنّ التديّن وعاطفته تتحقّقان من خلال هذه النّشاطات الجماعيّة. وهذا ما يجعل التّمييز بين المقدّس والمدنّس يتّسم بالعموميّة، ويؤدّي وظائف جوهريّة في الحياة الاجتماعية بوجه عام. وبذلك تحدث ولادة المقدّس وموت المدنّس، وإنّ ولادة المقدس لا تتحقّق إلّا إذا كان في مجتمع شعبيّ يسود فيه التّضامن الاجتماعيّ الآليّ والتّشابه في القيم الدّينيّة اللذّان يجتمعان في سلوك جمعيّ يربط الأفراد مع بعضهم بعضاً ويجعلهم شخصيّة واحدة وذلك بفعل وحدة الطّقس. إن المقدس الذي نحن بصدده هو ظاهري أو شكلي وليس باطنياً أو سرياً، فكثير من المظاهر المدنسة التي تمارس في الأيام العادية بشكل طبيعي تختفي في أيام عاشوراء ظاهرياً، وهذا الاختفاء له عدة أسباب سيأتي إيضاحها، وهذا الاختفاء لا يمنع من ممارسة المدنس سراً.

من هذه الأسباب، أن المجتمع الشّعبيّ يمتاز في الأيام الاعتياديّة بالحزن والعزاء عند وفاة أحد أفراده ويبقى هذا الحداد عدة أيام، وخلال

تلك المدّة يتوقّف أهل المتوفى عن فعل كل ما يعدّونه من المحرّمات لأنّهم في حالة حزن، لذلك فإنّ الحسين (عليه السلام) يمثّل شخصيّات الجماعة الشّيعيّة ومثلهم العليا. وهو ما نلاحظه عندما يتفاخر الفرد يقول أنا (حسينيّ). ويعدّ مقتل الحسين (عليه السلام) الذي يمثّل المقدّس، موتاً للمثل العليا عند الجماعة، فنلاحظ في تلك الأيام أنّ المدينة ترتدي رداء الحزن، الذي يبيّن أنّها في فترة حداد، ونرى أغلب الأسر تنصب العزاء في بيتها، ونشاهد أيضاً كلّ المجتمع يمارس الطّقوس وكأنّ الحسين (عليه السلام) يمثّل أحد أفراد العائلة والمجتمع في آنٍ واحد.

ومنها أن في الدّين الإسلامي يكون هناك أشهر تسمى بـ(الأشهر الحرم)، يحرّم الله فيها القتال ويأمر بتجنّب الوقوع في الآثام والمعاصي وهو ما يتجلّى لنا في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلا الْهَدْيَ وَلا الْقَلائِدَ﴾[1]. ورغم أنّ شهر محرّم من الأشهر الحرُم التي حرَّم الله فيها بعض الأفعال فإنّ الحسين (عليه السلام) أرغم فيه على الدّخول في معركة وقُتل على أثرها، لذلك فإنّ الجماعة الشّيعيّة تعتبر ذلك مصيبة كبيرة قد حلّت على الإسلام والمسلمين ويتجنّبون ارتكاب كلّ المحرّمات في هذا الشّهر.

فضلاً عن أن الجماعة الشّيعيّة تعتبر أنّ مصيبة عاشوراء الّتي حلّت على الحسين (عليه السلام) وأهله في كربلاء أعظم وأفجع مصيبة في التّاريخ، حيث يكتبون عبارة: (لا يوم كيومك يا أبا عبد الله). وهم يصوّرون الآلام والتّشويهات الجسديّة والظمأ الشّديد والجروح التي عاناها الحسين (عليه السلام) قبل استشهاده، وكل ذلك يزيد من الشّعور بالألم والإثم عند الجماعة، ومن

(1) سورة المائدة، الآية 2.

أجل هذا هم يتخوّفون من تلك الأيام ومن فعل شيء مدنّس لاعتقادهم بأنه سوف تحلّ عليهم لعنة من السّماء ويعتبرهم الحسين عليه السلام من أعدائه.

بالإضافة إلى ترك بعض الأفراد المحرّمات نسبةً للثّقافة الاجتماعية عن طريق التّقاليد وغيرها وهو ما يتجلّى في جانبين: الجانب الأوّل يعتبر الشّباب أنّ هذه الأيام جزء من الموضة الشّبابيّة فيقلّدون بعضهم بعضاً من خلال إطلاق اللحى ولبس السّواد وسماع القصائد والأناشيد الحسينيّة وذلك حسب الموضة الجديدة لكلّ سنة. وفي الجانب الثاني تمارس التقاليد الاجتماعية نوعاً من القهر والإلزام الاجتماعيّ التي تجبر الفرد على الانصياع إلى ممارسة القيم الدّينيّة والطّقوس حتى يتجنّب نبذ المجتمع له والحصول في المقابل على التوافق الاجتماعيّ. من خلال ملاحظتي وجدتُ أنّ موكباً لأفراد ديانة الصّابئة المندائيين من بين المواكب، وهذا ما يشير إلى أنّ الثّقافة الاجتماعية الشعبية تؤثّر على مختلف التنوّعات الثّقافيّة والدّينيّة في المجتمع.

إن مجموعات الرموز المقدسة أعلاه، المتكتلة والمحبوكة في كلية منظمة، هي التي تصنع النظام الديني، ويبدو أن مثل هذا النظام الديني، بالنسبة إلى أولئك الملتزمين به، يقدم معرفة الحق، معرفة الشروط الأساسية التي يجب بالضرورة أن نعيش الحياة بحسبها[1]. لذا تعد الجماعة الشيعية أن الطقوس العاشورائيّة هي تحقيق للثّورة الحسينيّة ممّا يدلّ على أنّ تلك الطّقوس هي الإنجاز الأكبر للمجتمع الشّعبيّ في الحياة الاجتماعية، وهذا الأمر مستمدّ من شخصيّة الحسين عليه السلام، لأنّه يعتبر المثل العليا عند الفرد والجماعة الشّيعيّة، وبذلك فإنّ شعار الحسين عليه السلام

(1) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سبق ذكره، ص293 ـ 294.

الّذي رفعه عند قدومه إلى العراق والذي كان الهدف من ثورته الإصلاح الاجتماعيّ والدّينيّ هو: (إنّي لم أخرج أشراً، ولا بطراً ولا مفسداً، ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدّي)، لم يكن هذا الشّعار من اهتمامات الجماعة الشّيعيّة، إذ نلاحظ خروج أفراد الجماعة الشّيعيّة بطقوس عاشوراء تلبية لرغبة معلنة وهي الشّفاعة ودخول الجنة، مأسورين بفكرة الرّاحة الأبديّة من الشّقاء الدّنيويّ، يخطفون أنفسهم من الواقع المرير إلى المتخيّل السّرمديّ، يهربون بأرواحهم المُثقلة إلى خفّة أداء الواجب، لكنّهم لا يلتفتون أبداً إلى حقيقة إمامهم، والسّاعي وراء دينه وكرامته وطلب الإصلاح التي باتت معرّضة للهتك. فنلاحظ أنّ المدن الشّيعيّة تعاني في العراق كسائر المدن الأخرى المختلطة منها والمغلقة مذهبياً من الإهمال الخدماتي المريع وسلب الحقوق وكثرة الفساد وقلّة الإصلاح في كافة مؤسّسات المجتمع، ورغم ذلك فإنّ الشّيعة منذ إعلانهم الولاء الأول للبيت العلويّ رافقهم التعسف والظّلم، فهم لا يستثمرون (الدّم المقدّس) المسفوك من أجلهم. فالجماعة الشّيعيّة تعتقد إذا ما أرادت أن تنتج الطّقس فعليها أن تكون مظلومة، لأنّ بناء شخصيّة الفرد الشّيعيّ قائمة على العلاقة بين الظّلم وإنتاج الطّقس والحسين (عليه السلام)، فالفرد الشّيعيّ ينتظر من السّلطة أن تقف بجانبه بل يقف بوجهها إذا منعته من الطّقس. لذلك السّلطة تمنحه الطّقس وتقصّر معه في باقي الحقوق، وإذا ما أحسّ الفرد بأنّه مظلوم جرّاء نقص في الحقوق شعر كأنّه الحسين (عليه السلام) وراح يمارس الطّقس ليعبّر عن الظّلم الذي يواجهه. ويعتبر كل ذلك تحقيقاً للثورة الحسينيّة.

فهم لا يهمّهم تحسين وضعهم الماديّ أو الصحيّ أو الخدميّ أو البيئيّ أو الاجتماعيّ ولا يهمّهم حتى السّلطان أو الحكم ولا أي شيء ممّا

يفكّر فيه أي شعب آخر، ولكنّ أكبر همّهم هو أن تتركهم السّلطات والحكّام يمارسون الطّقوس ويؤدّون مراسم الزّيارات ويتجمّعون فيها. وهذا ناتج من اعتقاد التدين الشعبي بأنّ المطالبة بتلك الأمور تعدّ مطالبة دنيويّة واللّه لا يجزي عليها. أمّا المطالبة بالطّقس فتعدّ مطلباً أخروياً واللّه يجزي عليه. لذلك عندما يتحقّق الظّلم وإنتاج الطّقس عند الفرد فإنه يعتقد أنّ اللّه سيعوّضه في الآخرة عن ذلك. وهذه الاعتقاد ناتج عن أن الرموز المقدسة لا تصور القيم الإيجابية فحسب، بل هي تصور قيماً سلبية أيضاً، وهي لا تشير فقط إلى وجود الخير بل إلى وجود الشر أيضاً، والصراع بينهما، فإن النظرة إلى العالم تصور وجود شر تجاه الجماعة الشيعية وظلم داخلي وخارجي، وبالتالي إن ممارسة الطقس هو دفع هذا الشر من خلال الحصول على خير الآخرة.

لكن هذه الفكرة والاعتقاد سيتغير في المستقبل القريب، لأن التعطش للطقس سيخف مقابل التعسف والظلم من قبل السلطات، لذا فستستيقظ الجماعة الشيعية من غيبوبتها التي مارستها الأحزاب الشيعية بدعمها للطقوس مقابل الحصول على الفوز الانتخابي، هذه الفكرة جعلت من العراقيين يدفعون ثمن أخطائهم وفهمهم المغلوط للأهداف الحسينية والطقوس العاشورائية ومن ثم سيثورون أمام تلك السلطات، لكن هذه الثورة ستخرج بعد فوات أوانها.

- 6 -

إن للممارسات الشعائرية والطقوسية جانبها الاقتصادي في المجتمع، حيث إن التبادل بين تلك الممارسات لها مكاسب دنيوية، فالنظرة الاقتصادية للعالم نابعة من وجود تلك الممارسات، فيعتقد الأفراد وجود علاقة طرديّة،

فكلّما ينفق الفرد أموالاً لإحياء الطّقس تزداد تلك الأموال في المستقبل. وهذا ناتج عن أنّ المتبرّع بالمال يكسب الثّقة الاجتماعية والتّقدير المعنويّ من الأفراد وبذلك يزداد عدد زبائنه في البيع والشّراء. يدلّ هذا على أنّ القيم المقدّسة التي تحملها الطّقوس العاشورائية عند الأفراد هي التي تؤثّر في الاقتصاد، ومن ثم فإن الأموال الّتي يتبرّع بها الأفراد لإتمام الشّعيرة الشّيعيّة الّتي تعد أعلى قيمة اجتماعية، هي العنصر الأساسيّ في ازدهار اقتصادهم في السّوق أو في أيّ مجال آخر. لكنّ الأمر يختلف في اعتقاد المتبرّعين فهم يعتبرونها نوعاً من أنواع التّجارة الّتي تكون بين العبد وربّه (الفرد واللّه)، لذلك فهم ينفقون لإحياء شعائر اللّه وتلك الشّعائر تكون مقدّسة عند اللّه، لذا فإن اللّه سيعوّضهم عن تلك الأموال لأنّه أكرم من غيره والتّجارة معه رابحةٌ، ويستشهدون بذلك في القرآن الكريم: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً...﴾[1].

وهذه المكاسب الدنيوية الناتجة من إقامة الطقوس، هي مكاسب تطهيرية وليست تدنيسية بمعنى تتطهر أموالهم حين تختلط بالشعائر والطقوس، وهذه النظرة الاقتصادية للعالم نابعة من المعتقدات الشعبية لدى الجماعة الشيعية، فالمجتمعات الشّعبيّة والتقليديّة تتخوّف دائماً من الشّر الّذي يصيبها، وهي ترجع كل ضرر اقتصادي أو غيره إلى أرواح شرّيرة أو شر يلاحقها، وإنّ السّبب في حدوث ذلك الضرر هو التقصير في أداء الواجبات الدّينيّة، لاحظت هذا الأمر في حياة المجتمع الشّعبيّ، فهم يؤمنون بالحسد والحقد والجنّ الّذي يتدخّل مباشرةً في حياة الإنسان ويحدث إرباكاً، فضلاً عن أنّ الفرد الشّعبيّ يحاول استرضاء الإله أو شخوصاً دينيّة أملاً باستمالتهم إلى جانبه وتحقيق أغراضه. لذلك فهو

(1) سورة البقرة، الآية 245.

يتبرّع بالمال للحصول على استرضائها ودفع مضارّها. كما يعتقد الفرد أنّه إذا أراد الحصول على شيء معيّن فالأفضل له أن يطلبه من المقدّس كي يحقّق اللّه طلبه، وفي مقابل ذلك يتوعّده بإعطاءه شيء معين أو بالمشاركة في إنجاز عمل معيّن، ويسمّى ذلك (نذراً). كما أنّ التّشهير بتحقيق النّذر يكون أحد مصادر الدعم لشرعيّة الموكب وأهميته الدّينيّة الاجتماعية، وإنّ النّذر يبقى ديْناً على الفرد يجب الوفاء به وإلا ستحلّ عليه اللّعنة من اللّه. وهم يستشهدون بذلك من القرآن الكريم: ﴿وَأَوفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسؤولًا﴾[1]. لذلك فإنّ الأفراد ينذرون بالتبرّع بالمال لإحياء الطّقوس العاشورائيّة إذا قضيت لهم حاجة معيّنة، وهذا يرجعنا إلى (مالينوفسكي) حين قال: إنّ الحاجات النفسيّة هي أحد العوامل الاجتماعية وراء إحياء الطّقس.

ولا يقف الأمر على هذه الصفة بل أصبح المتبرع يتبرع من أجل اكتساب التّقدير الاجتماعيّ والوجاهة الاجتماعية، ويعتقد هؤلاء أنّ التبرّع بالمال للطّقوس هو بمثابة الحصول على رأس مال رمزيّ واجتماعيّ، الّذين يحظون باكتساب التقدير الاجتماعيّ والمعنويّ من قبل أفراد المجتمع كما يجعل لهم ثروة ناتجة عن طريق شبكة من العلاقات الاجتماعية والتعارفيّة، يرى الدّكتور علي الورديّ أنّ عامل الوجاهة الاجتماعية يقف في مقدّمة الدّوافع وراء إنشاء ودعم المواكب. وأصبحت مسألة التبرع تقاليد اجتماعية، حيث تمارس التّقاليد والعادات الاجتماعية نوعاً من القهر والإلزام على الفرد بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وحتى يكون الفرد جزءاً من التّراث الاجتماعيّ والدينيّ عليه أن يمارس تقاليد مجتمعه، لذلك أصبح التبرّع بالمال للطّقوس جزءاً من التّقاليد الاجتماعية الّتي يلتزم بها الفرد تجاه مجتمعه.

---

(1) سورة الإسراء، الآية 34.

لكن في المقابل إن التبرع المالي لا يخلو من صفة أخروية، فالجماعة الشيعية تعدّ التبرّع واجباً وتكليفاً دينيّاً يجب تأديته وعن طريق ذلك يكسبون الثّواب الّذي يعد ادّخار الحسنات والثّواب إلى الحياة الأخرويّة لأنّهم يومئذٍ سينالون الشّفاعة، أما مصادر تمويل الطقوس يكون أغلبها تمويلاً ذاتياً، كما أشرنا سابقاً أن الثقافة الاقتصادية لدى الشيعة مرتبطة بالتطهير المالي من خلال دفع الخمس والتبرعات والصدقات، وهذه المصادر المالية تقوم عليها الطقوس من قبل المجتمع الشيعي، بمعنى أنّ الموكب يعتمد على تمويله من أفراده ويكون تبادل الأموال مع بعضهم بعضاً، وبذلك يكون له اكتفاء ذاتيّ. ويكون ذلك عن طريق الاشتراك الماليّ الذي يتشارك به أهالي المنطقة التي يقام فيها الموكب. وأكثر المتبرعين هم من شريحة الكسبة. وهو ما يكون إمّا أن أفراد الموكب يكونون كسبة ويتبرّعون لها بالأموال، وإمّا أنّ الكسبة لديهم موكب خاصّ بهم ولديهم صندوق ماليّ يشتركون فيه مع بعضهم بعضاً، يلي تلك الشريحة شريحة الموظّفين الحكوميّين، هذا أيضاً يكون إمّا عن طريق تبرّع الموظّفين للمواكب التي ينتمون إليها، أو في بعض الأحيان تكون عن طريق تبرّعهم للمواكب التابعة إلى دوائرهم الحكوميّة المدعومة بأموال من الدّوائر نفسها، يُستخلص من هذا أنّ إحياء الطّقوس العاشورائيّة عن طريق التبرّع بالمال للمواكب لا يرتبط بشكل خاص بالفئات ذات الدّخل العالي ولا يقتصر عليها، بل يشمل الفئات ذات الدّخل المتوسّط وربّما ذوي الدّخل المحدود والمتدنّي أيضاً. ثُمَّ إنّ إنشاء المواكب غير مشروط بالقدرة الماديّة فقط، وإنما بالدّوافع الدّينيّة والنّشأة الاجتماعية والتّنافس وحب الظّهور وغيرها من الدّوافع الّتي تتحكّم في إقدام الناس على ذلك الفعل. أرى أنّ التبرّع للمواكب

يعدُّ واجباً اجتماعياً وتكليفاً دينيّاً، وهذا يأتي من خلال المنابت والينابيع والمصادر الثّقافيّة الّتي ينهل منها الفرد وتتوزّع إلى العادات والتّقاليد والأعراف والرّمز والدّين، الّتي تشكّل إحدى أدوات التحكّم والتّوجيه والتّأثير في الفرد ويتمّ مراكمتها عبر الزّمن وتمريرها من شخص إلى آخر عن طريق المحاكاة والمشاركة والتّقليد، ويمكن نقلها من جيل إلى آخر عبر آلية إعادة إنتاج القدسيّة واحترام النّفوذ.

ومن المصادر المالية الأخرى للطقوس هي تبرّعات الأحزاب السّياسيّة ورجال السياسة، تقوم تلك الأحزاب بالتبرّع لمواكبها الخاصةّ الّتي تكون على شكل موكب خدميّ أو تتبرّع إلى موكب دون غيره. ويعود سبب ذلك إلى الموكب نفسه الذي يكون له انتماء لحزب معيّن أو تكون له وجاهة اجتماعية كبيرة ويريد الحزب أن يكسبه له. أرى أنّ الحزب السّياسيّ إذا ما توافقت أهدافه مع الموكب تبرع له مالياً، أمّا إذا ما تضاربت أهدافه معه فإنه لن يتبرّع له، وأنّ المسألة هنا تبقى مسألة توافقيّة. فرجل السّياسة أو الحزب السّياسيّ يعلم أنّ القيمة العليا في المجتمع هي الطّقوس العاشورائيّة، ممّا جعل من السّاسة يعتنقون تديّن المجتمع لأنّهم وجدوا أنّ ذلك أحد أهمّ الأسباب الّتي تخوّلهم الحصول على مكاسب سياسيّة، فراحوا يتبرّعون بالمال أو يلجؤون إلى إنشاء مواكب خاصّة بهم أو يتبنون موكباً معيّناً دون آخر، والهدف من ذلك هو الحصول على رأس مال اجتماعيّ. ممّا يدلّ على أنّ الطّقوس العاشورائيّة أصبحت تحمل الطّابع الدّنيويّ بعد أن كان طابعها أخرويّاً بحتاً. فإنّ الممارسات الرّمزيّة التي يمارسها الأفراد تبرّر من وجهة نظر أصحابها تبريراً عقلياً يدمجها ضمن منظومة من الممارسات ذات الوظيفة الاجتماعية والاقتصاديّة، وتبرّرها (المنافع) الّتي تحقّق لأصحابها أكثر ممّا

تبرّرها مرجعيّتها الدّينيّة، وبذلك أضحى التديّن الشّعبيّ الشيعي يمارس الطّقوس على خلفية مشروعيّة جديدة اكتسبها ممّا تحقّقه له من منافع (دنيويّة) اجتماعية ـ اقتصادية[1].

ومن المصادر المالية الأخرى هم التجار، إنّ تبرّع التّاجر يختلف عن الكاسب وغيره، فيكون تبرع التاجر مكشوفاً للمجتمع ومعلناً لأنّ الأموال الّتي يقدّمها إلى المواكب هي نوع من الرأس المال الرّمزي، فعندما يتبرّع أحد التّجار بأموال إلى أحد المواكب أو يقوم بتأسيس موكب فإنّ الهدف من ذلك هو أنّ يحظى بتقدير معنويّ من قبل أفراد المجتمع ويكون من أهل الثّقة. وهذا الشّيء يساعد على زيادة عدد زبائنه فينعكس ذلك على أعماله التّجاريّة إيجاباً، وإنّ تحقيق مثل هذا الأمر بشكل متكرّر يجعل من التاجر أو المتبرّع بالمال يعتقد أنّ زيادة أعماله وأمواله راجع إلى أمر غيبيّ وأنّ الاتّصال بالمقدّس يكون عبر التبرّع بالأموال لإحياء الطّقوس.

ـ 7 ـ

إن روح الجماعة الشيعية لديهم الجو العام والخاصية التي تطبع حياتهم، ولهم أسلوب في ما يتعلق بالذوق الجمالي والمزاج العام، بل هو موقفهم الأساسي تجاه أنفسهم وتجاه العالم كما ينعكس في الحياة. أما نظرتهم إلى العالم فهي الصورة التي تتكون لديهم عن الأشياء كما هي في الواقع المحض، هي مفهومهم عن الطبيعة، عن الذات، عن المجتمع.

(1) يمكن تأكيد الوعي الاجتماعيّ للمصالح التجاريّة والسياسيّة من خلال توثيقها من قبل بعض الشّعراء الشّعبيين، فهذا أحد الذين حاز لقب الشّاعر الحسيني (عبد الأمير الفتلاوي) يقول في بيت شعر أبوذيّة في هذه المصالح:

دمَ دمعي على الوجنة تجـارى　　وحبّكم صـار للعـالم تـجارة
منو كبلك على مرّحب تجـارى　　شعجب ماحضرت يـوم الغاضريّة

وهي تحوي أكثر ما لديهم من الأفكار شمولاً عن النظام. إن الإيمان الديني والطقس الديني يتوجهان ويؤكد واحدهما الآخر، روح الجماعة الشيعية تجد مبررها الفكري عندما تعرض على أنها تمثل طريقة حياة منتظمة في حالة الأشياء الواقعية كما تصفها النظرة إلى العالم، والنظرة إلى العالم تصبح مقبولة لواقع الأمور في الحياة، تكون طريقة الحياة تلك هي التعبير الأصيل عن هذا الواقع[1].

فمعاني الوجود لا يمكن تخزينها إلا في رموز دينية، كما نجدها في الطقوس العاشورائية، وهذه الطقوس تقام بعدة دوافع، وأقوى دافع هو الدافع الدينيّ. يرى الدّكتور علي الورديّ في كتابه (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث) أنّ العقيدة الدّينيّة ترتكز في بعض أسسها على مبدأ الشّفاعة. فالنّاس حين يدّعون التمسّك بأهل البيت عليهم السلام لم يكن قصدهم من ذلك اتّباع طريقتهم في الحياة، بل كان قصدهم الحصول على شفاعتهم يوم القيامة. لأنّ المجتمع الشّعبيّ يعتقد أنّ الدّنيا فانية ولا تستحقّ أن يهتم بها الإنسان وإنما يجب عليه أن يهتمّ بأمور الآخرة بدلاً منها. ولعلّ أهمّ وسيلة للفوز في نظرهم هي القيام بالطّقوس العاشورائيّة من جهة، والحصول على شفاعة المقرّبين عند الله من الجهة الأخرى. أمّا ارتكاب السيّئات فليس ذا أهميّة كبيرة لأنّ جميع الذّنوب في نظرهم قد يغفرها الله بوساطة الشّفعاء. يمكن القول إنّ مبدأ الشّفاعة يُشبع حاجة نفسيّة عند أفراد المجتمع، وهم لا يكتفون باللّجوء إليه من أجل غفران ذنوبهم فحسب، بل يلجؤون إليه أيضاً عندما يحتاجون إلى وسيط في أمورهم الدّنيويّة.

فهذا الدّافع الدّينيّ يطغى على المجتمع عندما تتفشّى بين النّاس

---

(1) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سبق ذكره، ص90.

ممارسة دينيّة معيّنة فإن ذلك يجعل بعض الأفراد يهابون المجتمع أكثر من الدّين فنلاحظهم يمارسون عبادة اجتماعية ويتركون عبادة فرديّة. وهو ما يدلّ على أنّ قوّة المجتمع أحياناً تكون أكبر من قوّة الدّين. وبالتالي إنّ الاستمرار بممارسة الطّقوس سنوياً أصبح في جهة التّقاليد والأعراف والقيم والرّموز الدّينيّة عند المجتمع، وإنّ المجتمع الشّعبيّ مجتمع تقليديّ فالأفراد فيه يقلّدون بعضهم بعضاً، كما تمارس التّقاليد نوعاً من الإلزام الاجتماعيّ الّذي يلتزم به الفرد تجاه مجتمعه، لذلك فإنّ إضافة التّقاليد الاجتماعية دافع من دوافع الاشتراك في الطّقس. فتقليد الآخر يدخل في عمليّة تفاعل رمزيّ بين الذّات والآخر وعلى الرغم من أنّ الفرد ربّما لا يؤمن بممارسة الطّقوس لكنّه يمارسها. يشير هذا إلى أن استعمال الطّقوس العاشورائيّة للتّعبير عن تقليد الآخرين، وإنّ التّعبير يؤدّي إلى التّضامن والتآزر الاجتماعيّين للجماعة الشّيعيّة الّتي تمارس هذه الطّقوس بصورة رمزيّة.

فهذه الدوافع التي تدفع الجماعة الشيعية لممارسة الطقس العاشورائي هي تعبير عن أسلوبهم لفهم الحياة والطبيعة والدين، فنجد أن تلك الجماعة تحاول أن تخلق تغييرات طفيفة في ممارسة الطقس بين الحين والآخر، وهذه التغييرات هي من مفهوم النظرية الوظيفية إذا ما أردنا البدء في محاولة التمييز تحليلياً بين الجوانب الثقافية والجوانب الاجتماعية لحياة الإنسان، والتعامل معها باعتبارها عوامل متغيرة مستقلة بالرغم من كونها متساندة يعتمد بعضها على البعض الآخر. وعلى الرغم من أن الثقافة والبنية الاجتماعية لا تعتبران قادرتين على إقامة أنواع واسعة من التكامل بين بعضهما البعض، حيث يكون التشاكل اللغوي البسيط مجرد حالة تحديدية ـ وهذه الحالة لا تشيع إلا في المجتمعات

التي تمتعت بالاستقرار لفترة ممتدة بحيث تتيح إمكانية إجراء تعديل قريب بين الجوانب الاجتماعية والجوانب الثقافية، ففي معظم المجتمعات، حيث يكون التغيير ظاهرة مميزة لها وليس ظاهرة شاذة، نجد انقطاعات جذرية وإن متفاوتة بينها، وسنجد في هذه الانقطاعات بعضاً من القوى الأولية المحركة للتغيير[1] من خلال حدوث نوع من التّغيير التدريجيّ سنويّاً في الطّقوس، وهذا التّغيير يكون على طريقتين، إمّا أن يكون إضافة وإمّا أن يكون استبدالاً، وقد مورست هاتان الطّريقتان من قبل المواكب والمشاركين في الطّقوس ولهذا السبب يلاحظون ذلك التّغيير. فتكون الإضافة للطّقوس على شكل رمز جديد وهذا الرّمز إمّا أن يكون مُواكباً للواقع الاجتماعيّ أو يكون ابتداع شيء معيّن، أمّا الاستبدال فيكون عن طريق استبدال طقس مقابل طقس آخر، فقد لاحظت أنّ كثيراً من مواكب الزّنجيل استُبدلت بمواكب تطبير كما لاحظت أيضاً أنّ كثيراً من الشّباب استبدلوا اللّطم الكربلائيّ باللّطم شور، وتكون أسباب هذه التغيير في البنية الثقافية والاجتماعية للطقس هو رغبة الأفراد في التجديد، إنّ الرّغبة غالباً ما تكون من الحاجات الّتي يتطلّبها الفرد ويسعى إلى تحقيقها من خلال التّجديد في السّلوكيّات والرّموز والأنماط الثّقافيّة، خصوصاً إذا كانت تلك الرّغبة ممارسة اجتماعية جديدة، لذلك فإنّ الأفراد (الشّباب) دائماً يرغبون بممارسة شيء جديد في الطّقوس يختلف عن السّنة السّابقة لكي يثيروا دهشة المجتمع الشّعبيّ لهم. وتعتبر تلك الرّغبات نوعاً من أنواع التّنفيس والترويح عن الضّغوطات الاجتماعية والرّوتين اليوميّ الّذي اعتاد عليه المجتمع، وإنّ الشّباب هم الأكثر تأثّراً بالرّغبات الجديدة بسبب أنّ طموحهم بالحياة أكبر وقوّتهم البدنيّة أشدّ،

(1) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، المصدر نفسه، ص321.

لذلك أرى أنّ رغبة الشّباب هي الّتي أدخلت اللّطم شور الجديد وعملت على تغيير ممارساتهم التقليديّة بممارسات جديدة. ويكون هذا التغيير من خلال الإبداع، إنّ الابتداع غالباً ما يتضمّن عنصراً حيويّاً يعمل على التغيير، ويتأثّر معدّل الإبداعات في المجتمع بعدّة عوامل منها مقدار الصّعوبة التي تواجه تحقيق التّكامل بين الأفكار، ويتأثر كذلك بمستوى الاستعدادات العقليّة عند الأفراد، وأخيراً يتأثّر بالظّروف الاجتماعية المشجّعة لعمليّة الإبداع. مثلما عبّر عن ذلك العالم (جبريل تارد)، لذلك فإنّ في كلّ سنة جديدة من الطّقوس تكون هناك إبداعات عديدة. وهذه الإبداعات إمّا أن تكون على شكل رموز طقسيّة أو ممارسة معيّنة، كذلك فإنّ هذه الإبداعات تأخذ رواجها بشكل إيجابيّ لأنّ العوامل التي ذكرت أعلاه تتحقّق في المجتمع الشّعبيّ الّذي يمارس الطّقوس العاشورائيّة. وهذا التغيير الإبداعي يكون غالباً من خلال الاتصال بالدّول الأخرى أو من خلال الدّور الإعلاميّ. إنّ أحد جوانب عمليّات التّغيير الثّقافيّ تأتي عن طريق الانتشار الثّقافيّ الذي يؤدّي إلى عمليّة التّلاقح الحاصل من خلال الاتّصال بين المجتمعات والدّول المختلفة، وهي كذلك تأتي عن طريق الدّور الإعلاميّ وذلك من خلال بثّ المعالم الثّقافيّة لمختلف الشّعوب. لذلك فإنّ الطّقوس العاشورائيّة لا تخلو من التأثير في عمليّة الانتشار بين المجتمعات الشّيعيّة والتي تتمّ عن طريق الاتصال بينهم، وهذا الاتّصال يأتي من خلال طقوس الزّيارة، فكثير من الجماعات الشّيعيّة في الدّول الأخرى تأتي لزيارة الأضرحة والمراقد المقدّسة لأهل البيت عليهم السلام في العراق، وتقيم طقوسها عند الضّريح أو المرقد وعن طريق تلك العمليّة تنتقل تلك الطّقوس إلى المجتمع الشّعبيّ العراقيّ. كما أنّ للدّور الإعلاميّ تأثيراً مباشراً في عمليّة التّغيير في الطّقوس، ففي أيّام عاشوراء

تغطّي القنوات الشّيعيّة كل مظاهر الطّقوس الّتي تحدث في العالم، وهذا بدوره يجعل من التّبادل الثقافيّ أمراً ممكناً في الطّقوس بين المجتمعات الشّيعيّة ومن هنا تحدث عمليّة التغيير. خصوصاً أن المجتمع الشيعي منصهر في عقيدة واحدة في جميع العالم، وهذا نابع من نظرتهم للعالم.

لكن هذه التغييرات الطفيفة تخلق صراعاً بين بنية الممارسين، من خلال المحافظين والمجددين، إنّ المجتمع الشّعبيّ بطبعه مجتمع محافظ، يرفض أفراده كلّ تغيير جذريّ واضح يحدث في أنماطه الثّقافيّة، فإن الكثير من المجتمع يرفض عملية التغيير في ثقافة الطقوس. وهذا ناتج عن طبيعة المجتمع الشّعبيّ الّذي يكون في شبه عزلة اجتماعية تؤدّي بالنّاس إلى شدّة التمسّك بتقاليدهم القديمة وتثير فيهم الخوف من أيّ تغيير يمكن أن يطرأ عليها. فإذا جاءهم التّغيير شعروا كأنّه يهدّد بتحطيم مقدّساتهم وطقوسهم الّتي اطمأنّوا إليها حقبة من الزّمن. يعتقدون أن الطّقوس الجديدة ستمحو طقوسهم القديمة الّتي تتّصف أكثر بالقدسيّة وبالوجدانيّة.

من منظور آخر إن الجماعة الشيعية أنفسهم ينظرون إلى أن تلك الطقوس التي يقيمونها لا تخلو من وجود سلوك سلبيّ أثناء تأديتها. بما أن طقوس عاشوراء تعد أكبر تظاهرة اجتماعية، وتؤثّر في كل أنماط الحياة ويشارك فيها أغلب أبناء المجتمع الشّعبيّ، لذا فإنّ مثل هذه الظّاهرة الكبيرة لا بدّ وأن تحدث سلبيّات فيها، فضلاً عن أنّها تُقام تحت رعاية وتنظيم المجتمع الشّعبيّ الذي يوجد فيه بطبيعة الحال سلبيّات كثيرة لأنّه يواجه بالأساس خللاً في منظومته الثّقافيّة والاجتماعية والاقتصاديّة، وذلك يعود إلى نمط نظام قيميّ أكثر منه معيارياً. لذا يعد بعض الممارسين أن هذه التغييرات هي من سلبيات الطقوس العاشورائية، ونتيجة تلك الممارسات الجديدة والمتغيرة هي أنّ المجتمعات الشّعبيّة ميّالة للخرافة في شؤونها الدّينيّة وكثيراً ما يبتدع

الأفراد فيها ممارسات جديدة أثناء تأدية الطّقوس حسب مقتضيات ظروفهم وحاجاتهم النفسيّة والاجتماعية والثّقافيّة.

ولا تقتصر السلبيات على التغيير فحسب، بل إن التحرّش الجنسيّ أثناء التّحشيد يعتبر أكبر سلوك سلبيّ في الطّقوس، فنلاحظ أنّ تلك السلبيّة مكشوفة لدى كلّ المشاهدين ويعترفون بها، وكما لاحظتها وذكرتها في مواضع سابقة في البحث وأشرت إلى أنّ هيئة الشّعائر الحسينيّة تحذّر بمكبّرات الصّوت من التحرّش الجنسيّ لأنّها تعتبر من محرّمات الدّين الإسلامي وتمثّل انتهاكاً لقدسيّة الطّقوس وأنّ من يفعل ذلك يعرّض نفسه للعقوبة. لاحظت أيضاً أنّه عندما يمرّ موكب استعراضيّ أمام مجموعة من النّساء اللّواتي يجتمعن لمشاهدة الطّقوس، تزداد ضربات المشاركين وخصوصاً الشّباب منهم والمراهقين عنفاً وقوّةً وحماسةً وشدّةً، كما تحدث تحرّشات جنسيّة بين المشاهدين من كلا الجنسين ولا تخلو النّساء من ذلك. إنّ هذه الظّاهرة مفهومة وواضحة تماماً، ففي مجتمع قمعيّ وتقليديّ، مثل المجتمع الشّعبيّ حيث لا تسامح ولا تساهل في هذه الأنواع المختلفة من الاتّصال الجنسيّ، يعدّ طقس الاستعراض بالنّسبة للشّباب وسيلة تواصل مع الجنس الآخر، وأسلوب تعبير عن رجولتهم وقوّتهم بقدر ما تكون الذّكورة مرتبطة في هذا السّياق الاجتماعيّ والثّقافيّ بالقوّة الجسديّة، وتكون مصوّرة كأنّها قوّة عدوانيّة وساديّة.

هذا التحرش الجنسي يعد فعلاً مدنساً ويحدث سرياً وليس ظاهرياً، لأنه سبق وأن قلنا إن المقدس يكون ظاهرياً، ويمارس المدنس سرياً، وسبب ذلك أن الفرد ملزم اجتماعياً في بعض المواقف أن يترك التدنيس لأنه ينتقد من قبل المجتمع في تلك الأيام فيحاول أن يمارس المدنس سراً والتحرش الجنسي خير مثال على ذلك.

ومن ضمن السّلبيّات الأخرى هو عدم الحفاظ على الذّوق العامّ، إن الحفاظ على الذوق العام يعتبر من الوعي البيئي للأفراد والمجتمع تجاه بيئتهم، فهذا الوعي يتضمن الإدراك الواعي لكيفية التعامل مع البيئة بوصفها الغلاف المحيط بالإنسان، لذلك فهو الإحساس بروح المسؤولية الخاصة والعامة من الإنسان نحو البيئة[1]. إنّ مثل هذه الظّاهرة الاجتماعية الكبيرة لا بدّ وأن تؤثّر سلباً على البيئة والذّوق العامّ، من خلال غلق شوارع كثيرة في المدينة حتى يتسنى للمواكب أن تستعرض طقسها، وهو ما يؤدّي إلى إرباك واكتظاظ في نظام مرور السّيارات، فضلاً عن تلوث الشّوارع بعد انتهاء الطّقس، ويعتبر بعض الأفراد أنّ مظاهر التّطبير طريقة غير حضاريّة لأنّ المجتمع الدّوليّ يعتبر تلك المظاهر تخلّفاً ثقافيّاً.

- 8 -

إن النموذج الانقسامي يعد وصفاً جيداً للتنظيم الداخلي للمجتمع العراقي، النموذج الانقسامي مصطلح وطريق يمكن أن يرى أعضاء هذه المجتمع من خلاله حالتهم. تقول العرب: أنا ضد أخي وأنا وأخي ضد ابن عمي وأنا وأخي وابن عمي ضد الغريب. وفكرة التنافس والصراع الداخلي، يتم تجاوزها بالتماسك الآني ضد جماعة الآخر، وهكذا في عدد من المستويات، ويكون هذا إما عن طريق عملية مركزية فعالة أو تدخل خارجي في أي مستوى، أو من الواقع كفكرة يستحضرونها بحكم العادة[2]. فالمجتمع العراقي له انقسامات رئيسة وفرعية، فالفرعية منه هي الانتماءات الحزبية والعشائرية والمرجعيات الدينية، والرئيسة منه هي

(1) بشير ناظر حميد، دراسات في علم الاجتماع، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2014، ص32.

(2) إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، مصدر سبق ذكره، ص143.

الطائفية والعرقية سنة وشيعة عرباً وكرداً، ومن ثم هذه الانقسامات الفرعية تتوحد في مواجهة الانقسامات الرئيسة، خصوصاً أن الصراع الطائفي اليوم في العراق هو الظاهرة الأكبر بين الانقسامات، صراع حول السلطة قائم منذ التاريخ الإسلامي، فالسنة تعتبر أن الحاكم أو الخليفة هو ما تحدده الجماعة، بينما الشيعة رفضت ذلك وقالت إن فكرة اختيار إمام أمر باطل... فالإمام يوصي به اللّه والأئمة ذوات كاملة معصومة ويجب أن يطاع الإمام دون سؤال، لذلك هم طوروا نظرية لا تتعلق كثيراً بفصل ما للّه للّه وما لقيصر لقيصر كما في المسيحية، ولكن تتعلق بمدى السماح بإخبار قيصر ما يرغب في سماعه، مع الاحتفاظ بالحقيقة للذات، ويستشهدون في ذلك عن الإمام علي (عليه السلام) حيث يقول: (إذا رأيتم العلماء على أبواب الملوك فبئس العلماء وبئس الملوك، وإذا رأيتم الملوك على أبواب العلماء فنعم العلماء ونعم الملوك)[1].

فعن طريق مؤسسة الشهادة المستبطنة بقوة عن طريق تمثيليات عاطفية بارزة ومنتظمة، لا يكون العلماء مجرد فقهاء فحسب، وإنما هم كذلك أيضاً خبراء أيضاً في سيرة الشهيد المؤسس. لكن كونه ضحية حاكم مسلم مزعوم يجعل من السهل على القادة الدينيين نزع شرعية السلطة السياسية وتعبئة المعارضة ضده، بطريقة تفوق الأيديولوجيات الثورية الواعية، فالاستشهاد الشيعي ارتكبه حكام مسلمون ويمكن أن تستخدم رمزيته لإسقاط شرعية حكام مسلمين، وقد أخذ بثأر الشهادة بشراسة، والثأر مطلوب أيضاً عندما يتم أداء التمثيليات السياسية ـ الدينية[2]. وبالتالي أصبحت كل رمزية تقام للشهيد الشيعي يراه الحكام المسلمون من الطرف

(1) كنز الفوائد: ج2 ص33، وشرح النهج: ج20 ص304.
(2) إرنست غيلنر، المصدر السابق، ص92 ـ 93.

الآخر أنها معارضة سياسية، لذلك مورس المنع للشعائر والطقوس من قبل السلطات على مر العصور وعانت الشيعة من ذلك كثيراً، ومن ثم أصبح هذا الأمر يمثل صراعاً نتلمسه اليوم في ظل الديمقراطية التوافقية التي بنيت وفق المحاصصة الطائفية، الذي أتاح للشيعة أن تستلم السلطة لأنها الأغلبية من سكان المجتمع، وهذا الحدث جعلها تمارس شعائرها وطقوسها بكل حرية، فجعل الآخر يرى أن ذلك تهديد له وبسبب ذلك وغيره ظهرت مليشيات من الطرفين تقتل وتهجر على نهج الطائفة وغيرت الديمغرافية للمجتمع العراقي بسببها. بل بدا الأمر وكأن الطقس الديني يمزق المجتمع بدلاً من تقوية اللحمة فيه، ويبلبل الشخصيات بدلاً من معافاتها. وإزاء ذلك يمتلك العالم الذي يتبع المذهب الوظيفي جواباً جاهزاً، ويتخذ هذا الجواب أحد الشكلين اعتماداً على ما إذا كان يتبع تقليد دوركهايم أو تقليد مالينوفسكي: التفكك الاجتماعي والإحباط الثقافي بسبب التغير الاجتماعي المفاجئ الذي أصاب المجتمع العراقي بالتمزق، وينعكس ذلك في التفكك الثقافي، فأصبحت الطقوس العاشورائية ينظر لها كظاهرة تمهد إلى انقسامية المجتمع شيعة وسنة.

فالشيعة اليوم ترى عدم قدرة الحكومة على منع الطّقوس في المستقبل، إنّ هذا الاعتقاد بعدم المنع من قبل النّظام له جانبان الأوّل: هو أنّ المجتمع الشّيعيّ بشكل عام لا يستسيغ الحكومة وينظر لها باحتقار لأنّها تهدّد تراثه الثّوريّ القديم، الأمر الّذي جعل أفراده يفرضون على الحاكم أن يكون كعليّ بن أبي طالب (عليه السلام) في عدله وزهده، ويثلبونه ويستهينون به حين يجدونه غير قادر على ذلك، لذلك فهم يمارسون القوّة تجاه الحاكم إذا ما أراد منعهم من الطّقوس، كما أنّ الحاكم حسب مفهومهم يعرف جيّداً أنّه لا يستطيع الاقتراب من الطّقوس أو منعها. أما الجانب الثّاني: فإنّ

المجتمع الشّيعيّ يعرف جيداً أنّ الحكم العراقيّ سيكون شيعياً للأبد، وهذا الاعتقاد ناتج من النّظام الدّيمقراطيّ الّذي يشكّل من خلال الانتحابات. وهم يعرفون أيضاً أنّ الأغلبيّة في المجتمع من الشّيعة وبما أنّ السّلوك الانتخابيّ سلوك طائفيّ فسيكون حكم الشّيعة مستمرّاً.

وبالتالي فإن الأحزاب الشيعية أخذت تدعم وتشارك في الطقوس العاشورالية، وهذه المشاركة لها عدة أسباب، فترى الجماعة الشيعية أنّ سبب مشاركة الأحزاب السّياسيّة في الطّقوس العاشورائيّة هو تحقيق كسب سياسيّ. إنّ الطّقوس العاشورائيّة في العراق تحمل دلالات سياسيّة وثوريّة واضحة جداً، وهذه الدّلالات السّياسيّة لم ترق لمزاج السّلطات السّياسيّة على مرّ العصور، فقد منعت الطّقوس وحوربت من قبل السّلطات السّياسيّة كثيراً، وأصبح العراقيّون ينظرون إلى السّلطة الّتي تمنحهم الطّقس على أنّها هي السّلطة الّتي تحميهم. كما أنّ السّلطات السّياسيّة تعمل على توظيف التديّن الشّعبيّ لصالحها فهي تجعله بمثابة معارضة ومقاومة للطّرف الآخر من جهة، وفرصة لتحقيق كسب سياسيّ من جهة أخرى. ويكون هذا التّحقيق من خلال السّلوك الانتخابيّ الطّائفيّ الذي يتميّز به الشّعب العراقيّ، فالأغلبيّة المجتمع العراقيّ مجتمع شيعيّ ومن خلاله يتمّ تشكيل الحكومة. وعلى هذا الأساس أخذت السّلطات تسمح بممارسة الطّقس بكلّ أنواعه مقابل أن يمنحها المجتمع البقاء والدّيمومة في الحكم. لقد جعل هذا الأمر الطّقوس العاشورائيّة تتحوّل من مبدأ محاربة الظّلم وكرامة الإنسان إلى مبدأ بقاء الحكم شيعيّاً، وبالتّالي فقد فُرّغت الطّقوس من محتواها الثّوريّ واستبدل بمحتوى الحصول على الشّفاعة.

إنّ كلّ حزب سياسيّ يسعى للحصول على قاعدة اجتماعية من خلال برنامجه السّياسيّ والانتخابيّ وأهدافه الاجتماعية، ولكن الأمر مختلف تماماً

عند الجماعة الشّيعيّة، فالسّياسيّون يعرفون جيّداً أنّ الطّقوس العاشورائيّة هي المُثل العليا في المجتمع الشّعبيّ فيسعون للمشاركة في الطّقوس من خلال منحها وتعزيزها، وهم بذلك يعرفون أنّهم سوف يحصلون على رأس مال اجتماعيّ عن طريق شبكة من التّفاعلات الاجتماعية، والحصول على قاعدة اجتماعية تؤهّلهم للصّعود لسدّة الحكم أكثر من مرّة. في المقابل إنّ الفرد الشّيعيّ يعلم جيداً أنّ تلك السّلطات لم تقدّم له شيئاً وأنّها تجعله في حرمان خدماتيّ واقتصاديّ مستمرّ لكنّه مضطرّ إلى انتخابها، ويعود هذا الأمر لعدّة عوامل. منها أنّ الفرد لا يريد إعادة إنتاج التاريخ الذي بدوره يمنع الطّقس من جديد، كما أنّه يعرف أنّ تلك السّلطات تتعامل معه تعاملاً تبادليّاً: أمنحك الطّقس وتمنحني السّلطة، أضف إلى ذلك أنّ عدم إشباع الحاجات الأوّليّة تجعل الأفراد يعيشون في حالة من الحرمان الاقتصاديّ والاجتماعيّ، وهذا الأمر يدفع بهم إلى ممارسة العدوان الذّاتيّ في الطّقوس للتّنفيس والترويح عن ضغوطاته، وإنّ النّظام الحكوميّ يساعدهم على ممارسة تلك الطّقوس.

خصوصاً أن هذه الأحزاب هي شيعية، وبالتالي إن القضية الحسينية تتوافق مع مزاجها كونها من أصل الجماعة الشيعية، فالذّكرى الحسينيّة وفاجعة كربلاء تحمل كل المبادئ والقيم الثوريّة الّتي كرّسها صاحب الذّكرى. لذلك جاء إحياء الطّقوس العاشورائيّة مكتنزاً بدلالات سياسيّة. وبما أنّ الحسين عليه السلام هو إمام الشّيعة المظلوم، فإنّ الأحزاب الإسلامية الشّيعيّة تحمل شعارات الحسين عليه السلام الثّوريّة بوصفها مبادئ سياسيّة لها، ويعدّ هذا الأمر بمثابة رسالة إلى المجتمع الشّعبيّ فحواها أنّ تلك الأحزاب هي من رحم ذلك المجتمع وتديّنه. فالسّلطة السّياسيّة أو القوى الشّيعيّة التي أسهمت في حكم العراق بعد 2003، تدرك أنّ هذا الاستعراض الشّعبيّ

يعدّ أهمّ مصادر قوّتها ومسوّغات بقائها. وفي الوقت نفسه فإنّ المجتمع الشّيعيّ يدرك أيضاً أنّ وصول هذه القوى للسّلطة يمنح هذه الممارسات والطّقوس بقاءها وديمومتها. ومن هذا المنطلق أصبح الفرد الشّيعيّ ينظر إلى من يمنحه حريّة ممارسة الطّقوس على أنّه الأفضل لإدارة الحكم، ويكون هذا على حساب الجوانب الاجتماعية الأخرى. ومن أجل هذا أصبحت الطّقوس تُستغلّ سياسيّاً من قبل الأطراف السّياسيّة.

- 9 -

إن مسرحية الطقس الديني ممارسة تكاد تكون في أغلب المجتمعات التي تمارس الطقوس، فالدراسات الأنثروبولوجية مفعمة بوصف تلك المسرحيات الطقسية وتحليلها، فنجد ذلك في دراسات كليفورد غيرتز في كتابة (تأويل الثقافات)، ففي جزيرة بالي هناك عرض مسرحي ثقافي رائع، وهو عرض يروي كيف تنخرط ساحرة رهيبة تدعى رانغدا تمثل (الشر والحقد) في نزاع طقسي مع مسخ اسمه بارونغ يمثل (المرح والفرح)، ويكون النزاع بينهما لانهائياً وتدخل بينهما شخصيات عدة، وكيف تكون رانغدا بشكل وحشي من ملابس ومخالب وتلوين جسدها وبشرتها حتى تكون شيطانية، وعلى عكسها بارونغ شكله وملابسه تدل على الهزلية والمرح.

أما في المجتمع الجاوي فإن مسرحية الظل تكتسب اسمها من كون الدمى التي تستعمل فيها، وهي مكونة من قطع مسطحة من الجلود ملونة بالألوان الذهبي والأحمر والأزرق والأسود، يسلط عليها ضوء لتلقي بظلالها على شاشة بيضاء. ويجلس محرك الدمى (الدالانغ كما يدعى في الجاوية) على حصيرة أمام الشاشة، وتجلس وراءه جوقة موسيقية غاميلان تستعمل

آلات النقر (كالطبول والصنوج)، بينما يتدلى فوق رأسه مصباح زيتي. ويستمر العرض ليلة كاملة. إن هذه المسرحيات عند الباليين والجاويين تقدم لهم صورة مصغرة عن الكون بكليته، إن هذا النوع من النظرة إلى العالم عند أهل جاوه له معنيان أوّليان: (الشعور) و(المعنى). أما الشعور فهو إحدى الحواس الخمس التقليدية عند الجاويين (بصر شم سمع كلام شعور). أما المعنى فيمثل الدلالة على المعنى غير المباشر والإيحائي الذي يوجد عادة بين السطور، والذي يحمل أهمية كبرى في عملية التواصل الاجتماعي عند الجاويين. كما يطبق أيضاً في الأفعال السلوكية عموماً للتدليل على المعنى الضمني، ويصلون إلى معنى العمق من خلال حركات الرقص، وبالتالي إن الشعور والمعنى يمكن أن يترجما بعبارة (كل حي يشعر، وكل ما يشعر فهو حي، أو كل حي له معنى وكل ما له معنى فهو حي). ومن ثم إن نظرتهم للعالم تكون ظاهراتية من خلال الشعور وباطنية صوفية من خلال المعنى.

هذا الاستعراض المسرحي الذي لاحظه غيرتز هو أسطوري فحسب، لكن هذا الطقس المسرحي لا يقتصر على أهل جاوه أو بالي فحسب، بل هو موجود عند الجماعة الشيعية، والفرق بين هذين المجتمعين هو أن الأول أسطوري كما ذكرنا، أما الاستعراض المسرحي الشيعي فهو تاريخي ينقل أحداث واقعة كربلاء حسب ما نقلت المصادر التاريخية وأضرحة الشهداء في كربلاء، فضلاً عن أن حدث كربلاء كان مأساوياً (تراجيديا)، وبدأ أول ظهور التراجيديا فيها من ليلة معركة الطف حيث وجدت السيدة زينب أخاها الحسين يصقل سيفه وينعى نفسه، يقول: (يا دهر أفٍّ لك من خليل ـ كم لك بالإشراق والأصيل ـ من صاحب أو طالب قتيل ـ والأمر في ذاك إلى الجليل)، ذعرت زينب عندما تمثل أخوها بهذه الأبيات، وعرفت أنّ أخاها قد

يئس من الحياة ومن الصلح مع الأعداء، وأنّه قتيل لا محالة وإذا قتل فمن يكون لها؟ وهذه الأبيات الشعرية تمثيل أو رسم تدويني لمأساة كربلاء.

إن كلمة التراجيديا ليست غريبة على الأسماع، فقد شاع استعمالها عند الكثير من الناس، وهي ترد باستمرار في سياق اللغة الصحافية للدلالة على الحوادث المفزعة التي تثير الرعب في نفس الإنسان كأن نعبر عن انهيار مسكن على ساكنيه أو تحطيم مركبة براكبيها إلى غير ذلك من الحوادث بأنها (تراجيديا مرعبة أو مأساة حزينة).

فالأصل اللغوي لهذه اللفظة، التي يتم تعريبها كما هي أو يتم ترجمتها بكلمة مأساة، فكلمة تراجيديا في أصلها اليوناني مركبة من جزأين هما: (تراخوس) التي تعني العنزة، و(أوديا) التي تعني الأغنية. وبتركيبها ينتج المعنى التالي: الأغنية العنزية. وذلك أن حيوان العنزة أو التيس، كان شائعاً في عملية التضحية عند اليونانيين القدامى قبل تأسيس آلهة الأولمب. والعلاقة بين العنزة والتراجيديا كفن أدبي ومسرحي عند اليونان القدامى تتمثل في أنه كانت تقام منافسات مسرحية احتفالية، والفرق المسرحية الفائزة تجازى بعنزة. وهناك تفسير آخر يقول إن أفراد الكورس أو الجوقة التي تنشد في المسرحيات، كانوا يلبسون ثياباً من جلد الماعز.

فالتراجيديا إذن هي جنس أدبي وفني، ومن عناوين أشهر المسرحيات يمكن أن نلاحظ أن موضوعها مستمد من الأساطير اليونانية القديمة، وهذا ما عبّر عنه أحد شعراء المسرح التراجيدي عندما قال: (إننا نعيش على فتات مائدة هوميروس). بمعنى أن كل ما هو تراجيدي يتخذ من الأبطال، وأنصاف الآلهة موضوعاً له[1].

(1) عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010، ص55 ـ 57.

فـأرسطو يفسر التراجيديا (هي محاكاة فعل جليل، كامل، له عظم ما، في كلام ممتع تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه، محاكاة... تمثل الفاعلين ولا تعتمد على القصص وتتضمن الرحمة والخوف لتحدث تطهيراً لمثل هذه الانفعالات)[1]. فالغرض من التراجيديا كما يفهمها أرسطو حيث يقول: إن الموسيقى تهدف إلى التهذيب، وتطهير النفس. ورغم أنه وعد بأن يظهر ويبين معنى تطهير النفس لكنه لم يبين ذلك.

إن العلة الغائية من الفن التراجيدي، والهدف من الشعر المأساوي هو حسب أرسطو: إحداث التطهير Catharsis عن طريق استثارة عواطف الشفقة والخوف، بمعنى (تنقية الروح عن طريق تطهير الانفعالات)[2][3].

إن حادثة كربلاء تمثل المأساة والخطيئة الكبرى في الإسلام من وجهة نظر الشيعة، لذا هم يعرضون مسرحية كاملة أو جزئية خلال أيام عاشوراء لواقعة الطف التي قتل فيها الحسين الذي يمثل صاحب الحق الإلهي في السلطة ووارث الأنبياء، ويكون تصميم المسرحية عن طريق المصادر الموثوقة والمخيلة الشعبية، وهذا العرض المسرحي يمثل نظرة الشيعة للعالم حيث إن معسكر يزيد يمثل قوى الشر ومعسكر الحسين

---

(1) أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: أبو بشر متى بن يونس القنائي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص48.

(2) عبد الكريم عنيات، المصدر السابق، ص163.

(3) إن الشهادة في مجتمعنا الإسلامي لا تقتصر فقط على التراجيديا كما في التاريخ اليوناني، بل إن الشهادة في قاموسنا «درجة»، فهي ليست وسيلة إنما هي هدف، إنها أصالة وتكامل وسمو، إنها مسؤولية كبرى وصعود من أقصر الطرق إلى معارج الإنسانية، إنها منهج. وفي جميع العصور، إذا ما هددت عقيدة بالانهيار فإن أنصارها يدافعون عنها بالجهاد ويضمنون استمرارهم واستمرارها بقوة الدفاع والنضال، أما إذا عجزوا عن المقاومة، ولم يمتلكوا وسائل الدفاع وضعفت لديهم الإمكانيات، فإنهم سيحافظون على إيمانهم وعزتهم ومستقبل تاريخهم «بالشهادة». فالشهادة دعوة لكل الأجيال في كل العصور: إذا استعطت، انتزع الحياة وإلا فقدمها!. علي شريعتي، الشهادة، ترجمة: د. إبراهيم دسوقي شتا، دار ابن طاوس، ط3، بدون مكان طبع، 2010، ص115.

يمثل قوى الخير، ويتم الصراع بين تلك القوتين. وهم يرسمون كيف أن الحسين يعاني من أشد العذاب والآلام من قوى الشر وهو صابر مقابل إثبات قوى الخير، لكن في النهاية تنتصر قوى الشر انتصاراً مادياً بقتلهم للحسين، والحسين ينتصر انتصاراً روحياً بفداء نفسه للخير. ولذلك يقولون: (انتصار الدم على السيف)، لكن هذا الحدث المأساوي الذي حدث بفعل البشر جعل السماء تبتعد عن الأرض وتمسك عنها، وصار البشر يعانون الشر على مر التاريخ بسبب الانقطاع عن السماء، لأن الحسين يمثل السبب المتصل بين الأرض والسماء، وهذا السبب مقطوع على مر التاريخ إلى أن يظهر المخلص المنتظر ويرجع كل شيء إلى أسسه الصحيحة ويعم الخير وتنتهي قوى الشر.

إن الذين يقومون بدور التمثيل هم أشخاص اعتادوا على ممارسة أدوار التّشابيه، ويتأتّى هذا الاعتياد من خلال التّكرار السّنوي لها وقيام الشّخص بالدّور نفسه عن طريق الإنتاج المتكرّر فيتحسّن أداء الممثّل في كلّ سنة. وتكون المسرحية شعبيّة أكثر من كونها فنيّة، لذا يكون أصحابها أفراداً عاديّين وليسوا فنّانين، وهذا يدل على عشوائيّة التّشابيه، فهي غير منظّمة تنظيماً إخراجياً وفنيّاً متقناً، بل إنّ الأهم هو المجموع العدديّ للأشخاص لأنّها تحتاج أفراداً كثيرين للمشاركة في العساكر الحسينيّة واليزيديّة. فسمات مسرح التّشابيه تعتمد على الشّعبيّة أو البدائيّة، كبساطة المكان (شارع المواكب، الميادين) وبساطة الأدوات المستخدمة، وبدائيّة العرض، وهو يعتمد على حضور الجمهور في تكوينه الأساسيّ أي بكلّ ثقافاته وطبقاته، فهو إذن مسرح شعبيّ يحمل كلّ مواصفات المسارح. ويحيلنا هذا إلى معاناة هذا النوع من المواكب من حيث صعوبة الإخراج والأداء، ذلك لأنّه لا توجد مؤسسة مسرحيّة تساعد أو تقوم بأداء التّشابيه

بدلاً من هؤلاء الشّعبيين. إنّ هناك عدّة عوامل تمنع التعاون ما بين البيت الثّقافيّ والتّشابيه الحسينيّة، من بينها أنّ الطّقوس الحسينيّة تتبنّاها المناطق الشّعبيّة وليس جهة رسميّة أو حكوميّة، لذا تكون عشوائيّة أكثر منها منتظمة. كذلك فإنّ الموكب يعرض التّشابيه في صورة بسيطة وذلك لأن إنتاج التشابيه يحتاج أموالاً كثيرة. وإنّ الفنّان الأكاديميّ يحتاج مبلغاً من المال حتى يقوم بدور شخصيّة معيّنة، وهو يحتاج أيضاً مستلزمات التّشابيه التي لا يستطيع الموكب تلبيتها. وأمّا غير الفنّانين فهم من يتبرّعون ثواباً للتّشابيه.

أما دور النساء في المسرح يقوم به الذّكور فيمثلون دور السّبايا أو نساء الحسين (عليه السلام). وذلك لأنّ التّقاليد الدّينيّة والاجتماعية تحرّم على المرأة القيام بهذا الدور لاحتمال حدوث ملامسة ما بين الممثّلين من الجنسين، فالمرأة تحتاج إلى إذن شرعيّ لكي تلامس الرّجل الغريب. كما أنّ بعض مواقف الدّين تحرّم على الرّجل التشبّه بالنّساء لأنها تعدّ ذلك تشبهاً لجنسه بجنس آخر. ولكن من ناحية أخرى يسمح للشّيعيّ أن يقوم بذلك ما دام الهدف هو التعرّف على تاريخ طائفته.

يحدّثنا التاريخ أنّ معركة الطّف كان فيها تفاوت بين معسكر الحسين(عليه السلام) الذي كان عدده لا يتجاوز 80 شخصاً، وبين معسكر يزيد بن معاوية الذي وصل عدده إلى 30 ألف جنديّ كما هو شائع عند الشّيعة، فالفارق بين المعسكرين كبير جداً. فلماذا يرغب أغلب المشاركين في التمثيل أن يؤدوا أدوارهم في جهة معسكر الحسين (عليه السلام) ؟. وإذا كانت الأغلبيّة ترغب في ذلك فمن يمثّل أدوار معسكر يزيد وهم الأكثر عدداً؟ وبالتّالي كيف تخرج الصّورة الوحشيّة التي تعرض إليها الحسين (عليه السلام) مع أصحابه وأطفاله إذا كانت الأغلبية لا تريد أن تمثّل أدوار معسكر يزيد؟

أسئلة كثيرة تطرح على هذه الأغلبية التي تريد أن تكون مع معسكر الحسين وتحتاج إلى أجوبة. لكن في النّهاية إنّ التمثيل الشّعبيّ لحادثة كربلاء ينقل لنا الحدث التأسيسيّ لمعركة الطّف بشكل نسبيّ على غرار أنّ الممثّلين في معسكر الحسين عليه السلام يجعلونهم قليلين في مقابل المعسكر الآخر. لكن أغلب الأشخاص الذين في المعسكرين لديهم رغبة أن يمثّلوا أدوار معسكر الحسين عليه السلام وهذه الرغبة ناتجة عن توجّهات المجتمع الشّعبيّ نفسه. إنّ المجتمع الشّعبيّ يتفاعل مع معسكر الحسين عليه السلام بقدسيّة على خلاف معسكر يزيد، فهم يقدّسون الأشخاص الممثّلين ويتبركون بهم ويعتبرونهم أشخاصاً متديّنين، لذلك وقع عليهم الدّور ولم يقع على غيرهم، إذ يعتقدون أنّ الحسين عليه السلام هو الذي اختارهم ليكونوا ممثّلين عن معسكره، في المقابل ينظر المجتمع إلى معسكر يزيد نظرة مدنّسة ويتفاعلون معهم بالضّد، لكن في النّهاية لولا تمثيل معسكر يزيد لم يكن لمعسكر الحسين عليه السلام أيّ قيمة تؤثّر في نفوس المشاهدين تأثيراً حزيناً، فمن خلال الوحشيّة الّتي يؤديها الممثّلون في معسكر يزيد اتجاه معسكر الحسين عليه السلام تفزع نفوس المشاهدين وتخلق لهم صور معاناة الحسين عليه السلام. ومن ثم فإنّ نظرة المجتمع المقدّسة تجاه معسكر الحسين عليه السلام هي الّتي أثّرت في نفوس الأفراد وجعلتهم يرغبون بأن يمثّلوا في معسكر الحسين عليه السلام رغم أنّ كلا الطّرفين هم ممثّلون وربّما يحصلون على الثّواب نفسه إلا إذا ما حصل ممثلو معسكر يزيد على ثواب أكبر، واللّه العالم.

ونرى أن الجمهور يتفاعل مع تلك المسرحية حتى يصل إلى فقدان الشعور. إنّ أداء تشابيه معركة الطّف ما هي إلا إعادة إنتاج أعظم قضيّة تاريخيّة عند الفرد والجماعة الشّيعيّة، لذلك فإنّ التّمثيل الفنيّ يتحوّل من كونه تشابيه إلى تخيّلات المجتمع عن الصّورة الّتي جرت على الحسين عليه السلام

الذي يمثّل الرّمز الدّينيّ والقدسيّ والمُثل العليا عند المجتمع، فنلاحظ تفاعلات الجمهور من خلال الأفعال الّتي يثيرونها فيبكون عندما يشاهدون التّشابيه وخصوصاً النّساء يصرخن ويبكين، أو يلتفّ الجمهور حول أشباه بني هاشم والحسين عليه السلام خصوصاً ويتبرّكون بهم، أو يهجمون على أشباه بني أميّة (معسكر يزيد)[1]، إنّ هذه الأفعال تعتبر بالنّهاية أفعالاً اجتماعية، فالجماعة خارج الحدث على المستوى الواقعيّ، وهي تعلم أنّ موت الحسين عليه السلام هو نهاية الموقف بأكمله، فالتراجيديا تكمن في عالم مسرحيّة التّشابيه مع عالم المشاهدين، اعتماداً على طقسيّة هذا النّوع من التّجسيد لشخصيّة الحسين عليه السلام وما تثيره داخل المتفرّج من خوف تحديداً، فتكون ردود الفعل من محاولة التدخل في الأحداث ليغيّر مصيرها، أو انتقامه من ممثّلي بني أميّة، هي محاولة منه أن يمنع حدوث ذلك لذاته هو شخصيّاً، فإنّ العبارة الّتي تردّدها الجماعة الشّيعيّة أو خطباء المنابر وهي (يا ليتنا كنّا معك سيدي يا حسين عليه السلام) ما هي إلا اعتقاد الفرد الشّيعيّ أنّه لو كان في ذلك اليوم الذي قتل فيه الحسين عليه السلام ربّما غيّر مسار الواقع، فهو يتدخّل في أحداث التمثيل خوفاً من أن تصيبه تلك الأحداث بالواقع.

وحتى فئة الممثلين أغلبهم يحسون بأنّهم فعلاً في معركة الطّف أثناء أداء أدوارهم في التّشابيه، إنّ كلّ الممثّلين، أو مؤدي أدوار شخصيّات المعركة هم في النّهاية يجسّدون صوراً متخيّلة (أسطوريّة) مجرّدة عن تلك الشّخصيّات التّاريخيّة الّتي لم تكن واقعيّة مطلقاً في زمن العرض، وإنما انعكاسات لحقيقة الوجود التّاريخيّ فقط، فبالرّغم من بدائيّة الأدوات

(1) جرى كثير من الحكايات الطّريفة التي حدثت في التّشابيه من قبل الجمهور، نقلت حكاية شعبيّة بأنّ هناك رجلاً يدعى الخيّاط نسبة لمهنته وكان يمثّل دور الشّمر الذّي قطع رأس الحسين عليه السلام، فلمّا وصل الأمر إلى قطع الرّأس التفت من حوله ليجد النّساء تلعنه وتنثر التّراب على وجهه مما أدّى إلى إصابته بالعمى وفقد بصره وجلس في البيت الدهر كلّه.

المستخدمة والتمثيل الشّعبيّ البسيط إلا أنّها كافية لإقناع المشاهد، فعن طريق المؤثّرات والإيماءات التي يستخدمها الممثّلون من كلا المعسكرين إلا أنها تجعل تفاعل الجمهور كبيراً، هذا التّفاعل من الجمهور ينعكس على واقع الممثّلين فيجعلهم يحسّون بأنّهم في معركة الطّف، وبذلك تصبح علاقة تفاعليّة ما بين المشاهد (المتلقّي) والممثّل وعن طريق ذلك التّفاعل تخرج التّشابيه بصورتها الشّعبيّة، فنلاحظ ممثّلي أدوار معسكر الحسين عليه السلام كيف يعانون من العذاب والألم من جهة وكيف هم صابرون مستبسلون من جهة أخرى[1]. أمّا ممثّلو أدوار معسكر يزيد فنلاحظ كيف يقسون على معسكر الحسين عليه السلام وتكون قلوبهم بلا رحمة.

وهذا العرض الرهيب يتكرر سنوياً والهدف منه هو تذكير المجتمع بمعركة الطّف. إنّ أداء التّشابيه أبلغ تأثيراً في النّفوس وأقوى في الأذهان، لأنّ المجتمع الشّعبيّ يتصوّر معركة الطّف الحقيقيّة عندما يشاهد ويسمع معركة الطّف التمثيليّة، وهذا ناتج عن أن المجتمعات العربيّة والشعبيّة بالخصوص تتأثّر بالصورة أكثر من النصّ، فمن خلال تكرار صورة التّشابيه سنويّاً يصبح المجتمع الشّعبيّ في تذكار دائم على ما جرى في معركة الطّف. كما تحاول التّشابيه استحضار الحدث التّاريخيّ وليس استرجاعه ومدى قوّة استجابة هذا الاستحضار في المجتمع، فهم يحاولون استحضار المعركة بشكل كامل، فالمسألة ليست إحياء لذكرى الطّف وإنما تكرارها، وهذا التّكرار والتّذكير المستمرّ يجمع بين الأزمان المتخيّلة والواقعيّة، فهو يجعل زمن الحاضر الذي يمارس طقس التشابيه

(1) من الحكايات الشعبية التي يتناقلها المشاركون في التشابيه أن أحد الأفراد كان يمثل دور العباس عليه السلام وكان يلقب بـ(السيد) يرجع نسبه إلى بني هاشم، وعندما اشتد الوطيس في التشابيه أحسّ هذا الشّخص بأنّه العبّاس عليه السلام فعلاً بمقابل بني أميّة. وقد عرف العبّاس عليه السلام بفروسيّته وشجاعته، ما أفقده السيطرة على نفسه فضرب الشخص المقابل بالسّيف وأسقطه صريعاً.

مرتبطاً ارتباط مستمراً بزمن الماضي، وهو الحدث التاريخيّ لمعركة الطّف وعن طريق هذا الارتباط يحقّق الرّغبة المستقبليّة للأفراد وهي الثّواب والشّفاعة في الآخرة.

أمّا الهدف الآخر من التّكرار السنويّ للتّشابيه فهو التّعريف بمعركة الطّف، لأن التّمثيل يعتبر ذا أهميّة كبيرة للانتشار على المستوى العالميّ، فنلاحظ كثيراً من الأفلام والمسلسلات العربيّة منها والأجنبيّة منتشرة على المستوى العالميّ، وهذا يدلّ على أنّ المجتمعات برمّتها تتأثّر بالسّينما والمسرح والاستوديوهات، لذا فإنّ التّشابيه ما هي إلا تمثيليّة شعبيّة تنتقل إلى مجتمعات العالم بواسطة التّصوير والإعلام، فيكون تأثيرها عالمياً من خلال بساطتها الشّعبيّة من جهة والحدث التّاريخيّ المؤلم للشّخص الممجّد والمؤلّه الذي أقامت من أجله التشابيه من جهة أخرى. وقد أشار الكثير من المؤرّخين المستشرقين والعلماء إلى أنّ بقاء المذهب الشّيعيّ وانتشاره مرتبط ارتباطاً مباشراً ببقاء تشابيه معركة الطّف وإظهار مظلوميّة الشّيعة المتمثّلة بالحسين (عليه السلام) وأصحابه.

وهناك هدف آخر من التّكرار السّنوي للتشابيه هو الاعتراف بالذّنب في مقتل الحسين (عليه السلام)، ذكرنا سابقاً أنّ الجمهور يتفاعل مع التّشابيه ويصل إلى مرحلة الهيجان كلّما قتل أحد من معسكر الحسين (عليه السلام) ويصل الهيجان ذروته عندما يُقتل الحسين (عليه السلام) شخصياً بعدما طلب النّجدة ولم يساعده أحد، فعن طريق تلك الحالة يجري التذكير بالاعتراف بالذّنب لمقتل الحسين (عليه السلام) وهذا الاعتراف يؤدّي إلى تراكم الشّعور بالذّنب الذي يؤدّي إلى الهيجان والتفاعل الجماعيّ، وعن طريق هذا الهيجان يعبّر المجتمع عن اعتذاره للحسين (عليه السلام) لبقائه وحيداً، فيحاول المجتمع مراراً وتكراراً أن يتطهّر من هذا الذّنب من خلال طقس التّشابيه.

ـ 10 ـ

إن مشكلة المعاناة، بوصفها مشكلة دينية، تتميز بالتناقض الظاهري، فالمشكلة تكمن ليس في تجنب المعاناة، بل في طريقة المعاناة، في كيف نجعل من الألم الحقيقي، من الخسارة الشخصية، من الهزيمة في الدنيا، أو من التفرج والوقوف موقف العاجز تجاه معاناة الآخرين، كيف نجعل من كل هذه الأشياء شيئاً يمكن تحمله والتعايش معه، بينما نجد الجوانب الألصق بالفكر لما يسميه فيبر «مشكلة المعنى» تختص بتوكيد التفسيرية القصوى للتجربة، فإن الجوانب الأكثر ميلاً للناحية الشعورية تختص بتوكيد الاحتمالية القصوى للمعاناة فيها، فبينما نجد الدين في أحد جوانبه يدعم مواردنا الرمزية لصياغة الأفكار التحليلية في مفهوم حازم للشكل الكلي للواقع، فإنه في جانب آخر يدعم قوة مواردنا الرمزية أيضاً، للتعبير عن العواطف ـ الحالات النفسية، والمشاعر، وحالات الشغف والحالات الانفعالية والأحاسيس ـ في مفهوم مماثل للسياق المبثوث، أي النغمة والمزاج الموروثين. وتقدم الرموز الدينية لأولئك الذين يستطيعون اعتناقها، وطالما استمروا في اعتناقها، تقدم ضمانة كونية ليس فقط لقدرتهم على فهم العالم ولكن أيضاً، بفهمهم له، القدرة على إضفاء الدقة على مشاعرهم، وصياغة تعريف لعواطفهم، مما يمكنهم من تحمله، سواء بحزن أم بفرح، بكآبة أم بشهامة[1].

وتدخل مشكلة المعاناة بسهولة في مجال مشكلة الشر، فإذا ما كان العذاب قاسياً بما فيه الكفاية، فهو عادة ما يظهر بأنه مستحق من الناحية الأخلاقية، على الأقل من وجهة نظر من يعاني. إلا أن المشكلتين

(1) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سبق ذكره، ص251 ـ 252.

ليستا الشيء ذاته تماماً ـ وهي حقيقة لم يكن فيبر، بظن غيرتز مدركاً لها تماماً في تعميماته حول إشكاليات اللاهوت المسيحي في ما يخص العدالة الإلهية، ونتيجة لتأثره الشديد بالمواقف المنحازة في تقاليد الأديان التوحيدية التي ترى أن الألم الإنساني ينعكس مباشرة على مفهوم الخير الإلهي، حيث إنه يجب أن ينظر إلى الجوانب المختلفة للتجربة الإنسانية على أنها منبثقة من مصدر واحد ذي إرادة، فبينما تتعلق مشكلة المعاناة بالتهديدات الموجهة إلى قدرتنا على تنظيم (حشود العواطف) غير المنضبطة لدينا تنظيماً صارماً، نجد أن مشكلة الشر تتعلق بالتهديدات الموجهة إلى قدرتنا على إصدار أحكام أخلاقية سليمة، فما يدخل في مشكلة الشر ليس ملاءمة مواردنا الرمزية في التحكم بحياتنا الانفعالية، وإنما ملاءمة هذه الموارد لأن تقدم لنا مجموعة من المعايير الأخلاقية القابلة للعمل، أي توجيهات معيارية تحكم أعمالنا[1].

نجد مشكلة المعاناة عند المذهب الشيعي في الدين الإسلامي هي طريقة فهمهم للحياة، وهذه المعاناة التي يستشعرونها سواء كانت طبيعية فهي بلاء واختبار، وسواء كانت بفعل البشر فهي عداء لعقيدتهم، نجدهم يتحملون المعاناة بل يمارسونها بضمان يقيني بالحصول على الراحة الأبدية في العالم الآخر.

ومن الواضح أن مظاهر عاشوراء الطقسية أكثرها هي الفئة التي تمارس ضرب الزنجيل والتطبير التي يكون دافعها لممارسة هذا الطقس هو التّطهير من الذّنوب، إنّ جلد الذّات بالزّنجيل أو ضرب الرؤوس بشكل مستمرّ ومتكرر سنوياً يجعل منه فعلاً تطهيريّاً، وهذا التطهير من الذّنوب الذي مردّه إلى الجماعة على نوعين، ذنب عدم نصرة الحسين عليه السلام ممّا

(1) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، المصدر نفسه، ص254.

أدّى إلى موته بتلك الطّريقة، وذنب الأفعال المحرّمة التي يرتكبونها، وتعدّ هذه الحالة نوعاً من الاعتراف بالذّنب ووسيلة للتطهير منه، فالطّقس رمز للاعتراف ووسيلة للتّطهير في آنٍ واحد، وكما هو معروف أنّ أيّ ذنب يتحمّله أيّ فرد لا بدّ أن يعاقب عليه، وهذا واضح بالفعل الظاهري. فلو أن أحدهم خسر تجارة أو شيئاً آخر فنلاحظه يعتصر ألماً إذا ما صفق يديه بقوة أو يعض أصبعه أو يضرب يديه على الحائط، مما يدل أن الخسارة أو الذنب المادي والمعنوي مرتبط ارتباطاً مباشراً بالألم والمعاناة، لذا تحاول الجماعة الشّيعيّة أنّ تعاقب ذاتها بالجلد أو الضّرب بالزّنجيل وتكرار هذا الطّقس سنويّاً واستمراريّتهم بالضّرب على الظّهور والرؤوس يؤدّي إلى زيادة الألم، وهذا الأخير يؤدّي إلى التّطهير من الذّنوب.

إن هذا الشعور بالذنب يجعل من إرادة القوة متمزقة داخلياً حسب الأسلوب النيتشوي الذي بطبيعته ينقص قوانا، لأن القوى يلغي بعضها بعضاً بشكل تذبل معه الحياة في داخلنا وتضعف، فهناك آلاف الذنوب اللاواعية التي لا نشعر بها والتي على الرغم من ذلك لها آثار مدمرة لا تقل عن تلك التي تحدثها الذنوب الواعية بالنسبة لما يتعلق بالقوة بهذا المعنى[1]. فالشعور بالذنب هو قمة ردة الفعل، الذي يؤدي إلى التمزق الداخلي بامتياز، والصراع بين الذات وذاتها. وحده الحكيم، أي الذي يمارس الأسلوب العظيم ويتبع مبادئ العود الأزلي، في الوقت ذاته يستطيع التوصل إلى الطمأنينة الحقة. ذاك هو ما يشير إليه بالضبط نيتشه بعبارة «براءة الصيرورة»[2]. فالشعور بالذنب في الطقوس العاشورائية يترجم اجتماعياً، لذلك فإن التمزق الاجتماعي واضح على كل الأصعدة، فالفرد

---

(1) لوك فيري، تعلم الحياة (سأروي لك تاريخ الفلسفة)، ترجمة: د. سعيد الولي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2011، ص273 ـ 274.

(2) المصدر نفسه، ص296 ـ 297.

الشيعي العراقي بالتحديد لا يعرف ماذا يريد من الحياة؟ ولا يعرف كيف يتصرف معها حتى يرضي اللّه ويرضي نفسه، فضلاً عن أنه لا يعرف ماذا يريد الحسين منه عندما صنع ثورة الطف؟ وبالتالي يمارس الطقوس كشعور ذنبي حتى يطهر نفسه في الحياة الأخرى ولا يوظف تلك الطقوس اجتماعياً عن طريق تحقيق المبادئ الحسينية، فوحدهم الحكماء من أصحاب الذوق المعرفي والأخلاقي يعرفون ذلك، وهؤلاء قليلون ويواجهون مقاومة شعبية ضدهم، بسبب الانتقادات اللاذعة التي يوجهونها لبعض الممارسات ويحاولون توظيف المبادئ الحسينية في الممارسات الشعائرية والطقسية حتى ينهضوا بواقع أفضل، لكن يبدو هذا الأمر صعب فهمه على المجتمع الشعبي.

إنّ فكرة ضرب الزّنجيل والتطبير لها معادلة موضوعيّة في السّياق الاجتماعيّ، وهي التأكيد على فكرة التحمّل والقوّة، وهذا يعتبر من صفات الذّكورة، لذا فإنّ أغلب الممارسين لهذا الطّقس من الذّكور، فالرّجال يستخدمون الزّناجيل والسّيوف لإثبات رجولتهم، بحيث يشعرون بالفخر والتفوّق للمشاركة في هذا الطّقس، لذلك فإنّ مواكب الزّنجيل والتطبير هي إلحاح على القدرة على امتلاك القوّة لتعذيب الجسد، والذّكورة هي رمز القوّة الإنسانيّة، لذلك إنّ بعض النّساء ينذرن لدى الحسين ﷺ أن ينجبن ذكراً لأنّ الذّكر يعتبر مصدر القوّة في السّياق الاجتماعيّ، وإنّ بعض النّساء يتفاخرن بأبنائهنّ من الذّكور أمام الأخريات بمعنى أنّهن يظهرن رموزهنّ بامتلاكهنّ القوّة.

أما الفئة التي تمارس الطقس العدواني أغلبها من الكسبة والعاطلين عن العمل، هذا يدلّ على أنّ أغلب الممارسين لضرب الزّنجيل ينتمون إلى فئات اجتماعية محرومة حسب معايير المهن المتدنية، وهذه الفئات

منتمية إلى المجتمع الشّعبيّ، لذلك هم يعيشون في حرمان شديد الارتباط بالسّياق الاجتماعيّ ـ الاقتصاديّ، فيظلّ إشباع وعدم إشباع الحاجات الأوليّة محدداً بالمتغيّر الاجتماعي، الذي يكون أساس ازدياد درجة الحرمان بسبب الفقر وسوء الوضع...إلخ، ومن ثمّ يمكننا الافتراض أنّ الفئات المحرومة هي الّتي تمارس ضرب الزّنجيل، لأنّ الحرمان يعكس العدوانيّة التي تمارس ذاتياً على الجسد، ويعتبر هذا العدوان تنفيساً وترويحاً لهذه الفئات، كما أنّ تلك الفئات محتاجة للتديّن أكثر من غيرها وسبب ذلك أنّها ترى الواقع صعباً وهي ضعيفة لمواجهته فتمارس الطّقس كي تكسب الإله إلى جانبها ويعينها على متطلّبات الحياة، فضلاً عن أنّ الطّقوس الدّينيّة تعطي لتلك الفئات أملاً كبيراً بالحصول على الجنّة السماويّة التي ليس لها مثيل.

فالكبت النّفسيّ هو الدّافع الأساسيّ لهذه الممارسات العدوانية، فضلاً عن الحالة الاجتماعية للمتزوّجين يكونون أكثر معاناة من العازبين، لأنّ المتزوّج يمتلك عائلة ويجب عليه سدّ حاجياتها ومتطلّباتها وإن لم يقدر على ذلك فإنه يكبت نفسيّاً، كما أنّ متطلّبات المتزوّج الاجتماعية والاقتصاديّة أكثر من الأعزب. وهذا يدلّ أيضاً على أنّ المشتركين في الطّقوس العاشورائيّة بشكل عام وفي طقس التّطبير بشكل خاصّ من الفئات الاجتماعية المحرومة اقتصاديّاً، ولو دقّقنا في تلك الفئات لوجدنا أنّ الحرمان لا يمسّ كلّ الفئات الاجتماعية، لذلك فإنّ الفئة المحرومة تكون أكثر تضرّراً بسبب عدم إشباع الحاجات الأساسيّة. ويؤدّي هذا الحرمان إلى ممارسة العدوان الذي لا يكون موجّهاً إلى صانعي الحرمان الحقيقيّين. فلا يوجّه العدوان مباشرة للسّلطة السّياسيّة التي أدّى سوء سياستها إلى الضّغط والحرمان على فئات المجتمع، لأنّ تلك السّلطة تشترك مع الجماعة الشّيعيّة في وحدة المذهب، وإنما يكون العدوان ذاتياً بالنّسبة للشّخص

المحروم. لذلك يتوجّه الأفراد إلى ممارسة التّطبير لأنّه أكثر طقس يمارس العدوان الذّاتيّ على الجسم. ومن جانب آخر فإنّ للضّغوطات الاجتماعية دوراً في تقييد بعض الحريّات ومن بين هذه الضغوطات نذكر الأعراف الاجتماعية الّتي تمنع الاختلاط الجنسيّ وتمارس نوعاً من القهر والإلزام الاجتماعيّ للأفراد، وهو ما يفرز نوعاً من الضّغط والحرمان وبالتّالي يدفع الأفراد إلى ممارسة التّطبير كي يمارس العدوان الذّاتي على جسمه. ومن ثم إن الأعزب يكبت نفسياً بسبب الحرمان الجنسيّ الّذي يعيشه ويعود هذا الأمر إلى تنشئته في أسرة أبويّة شيعيّة، فالأب هو الذي يمثّل سلطة (الدّولة) والقانون ويمنع تحقيق الإشباع المنشود طبيعياً الذي يتمثّل في إشباع الرّغبات من جهة، والأنشطة الجنسيّة من جهة أخرى، ويولّد هذا المنع عداءً للشّخص الذي يقف وراءه، غير أنّ هذه العدوانيّة لا يمكن ظهورها دون توليد ردّة فعل الأنا الأعلى التي تمثّل الأب، لذا تتحوّل هذه العدوانيّة إلى كبت نفسيّ. ويمارس هذا الكبت على شكل عدوان ذاتيّ موجّه للجسد نفسه عن طريق التّطبير، حيث نلاحظ أنّه كلّما اشتدّ الحماس زاد المطبّر في قوّة الضّربات وبطبيعة الحال يتولّد عنده الكبت في تلك اللّحظة.

وبالتالي إن التكرار السنوي لهذه الممارسات العدوانية جعل منها تقاليد اجتماعية. إنّ تقليد الآخرين يدلّ على أنّ التّفاعل الاجتماعي في الطّقوس العاشورائيّة يأخذ مجالاً كبيراً، فنلاحظ أنّ كثيراً من الأفراد يقلّدون الآخرين لأنّهم يرون ذواتهم عن طريق هذا التّفاعل الذي يعتبر القيمة العليا في المجتمع ويمثّل المقدّس، لذا فإنّ الذّات تتبلور من خلال العمليّة الاجتماعية، عمليّة تفاعل الذّات التي يشير من خلالها الفاعل الإنسانيّ إلى أموره الذّاتية الّتي تواجهه في الموقف الّذي يتصرّف فيه وينظّم فعله

من خلال تفسيره لمثل هذه الأمور، وينخرط الفاعل في هذا التّفاعل الاجتماعيّ مع ذاته وذلك من خلال تقمّص أدوار الآخرين، ويعرف نفسه أيضاً من خلال تلك الأدوار، ومن ثم فإنّ الذّات فعّالة وخلّاقة كما يرى ذلك العالم الاجتماعيّ (جورج هربت ميد). لذا فإن التّطبير يأخذ تفاعله بين الأفراد فنلاحظ كثيراً منهم يتّجهون للتطبير والزنجيل، وهذا بفعل التّفاعل الاجتماعي السّريع لطقس التّطبير والزنجيل لأنّ فيهما معنًى كبيراً عند الفرد الشّيعيّ.

لكن هذا الطقس واجه عدة اعتراضات، ومنها لأنّه يتّسم بالعنف والإيذاء، وإنّ المقدّس الإسلامي يحرّم أشكال العنف الشّديد وإيذاء النّفس مثل التّطبير لأنّه يعتبرها سلوكيات عدوانيّة، والمقدّس يرمي إلى منع مثل هذا العنف خوفاً من الانفلات. ولكن يقول جيرار في كتابه (العنف والمقدّس): (إن العنف والمقدّس لا يمكن الفصل بينهما)، لذلك فإنّ المطبّرين يفقدون كل السّيطرة على أنفسهم، ويسدّدون ضربات قويّة أحياناً قد تؤدّي إلى حالات الإغماء والنّزف، فنلاحظ أنّ بعضهم يغمى عليه وأن بعضهم الآخر يسعف بسرعة إلى المشفى، ويعتبر البعض هذه الحالة إيذاء للنّفس فيعترض عليها وعلى تأديتها.

وبسبب ذلك حُرّم من قبل بعض المرجعيات الدينية، لأن البعض يرى أنّ ممارسة طقس التّطبير تتعارض مع التعاليم الإسلامية، ويأتي هذا من خلال أنّ الثّقافة الإسلامية التي تهتم بطهارة جسد المسلم، وذلك من خلال أمور فقهيّة يلتزم بها الفرد في حال التبوّل والتغوّط والجنابة والحيض... إلخ، فالجسد يصوّر كأنّه مجال أو ميدان قابل للتلوّث، لذلك فإنّ خروج الدّم الكثير والمتعمّد منه يعتبر نجاسة وعلى الفرد في هذه الحالة أن لا يقترب من الوضوء والصّلاة. وإذا طبّر على رأسه وسالت الدّماء

منه وأصبحت هنالك جروح في رأسه، عليه أن يجفّف تلك الدّماء والجروح وإلا فلا يجوز المسح شرعاً على الرّأس عند إنهاء الوضوء لأنّ عليه أن يلتزم بالطّهارة الإسلامية. وهذا هو ما يوصي به مراجع الدّين، والذي جعل بعض الأفراد يعترضون على المطبّرين من هذه النّاحية.

ناهيك عن أن التطبير دخيل على المراسيم، فبداية مظاهر التّطبير بدأت في الدّيانة المسيحيّة في القرن الثّالث والرّابع عشر، وكان طقساً دينيّاً أُدين فيما بعد باعتباره وثنيّاً، وكان الطّقس يتمّ علنياً أمام الجمهور، ولم تكن العادة غريبة لأنّ التّطبير مورس قبل المسيح من قبل اليهود من خلال جلد الذّات بالسّوط في الاحتفالات الدّينية الكبرى، فكانت هذه المظاهر متعارفاً عليها عند الجميع، ثمّ انتقلت إلى العالم الشّيعيّ والمجتمع العراقيّ بالتّحديد، فالشّكل الّذي يقام به طقس التّطبير في الاستعراض مستورد من الخارج وهو ليس من الطّقوس الشّيعيّة. أمّا في جوهر ومضمون التّطبير حسب الرّوايات الشّيعيّة فتجوز إسالة الدماء من أجل الحسين عليه السلام، إذن فطقس التّطبير سلوك ثقافيّ وإسالة الدّماء فعل دينيّ.

فضلاً عن أنه غير محبّذ لدى بقية الشعوب، لأن شكل المطبّرين يكون عند سيلان الدّم من رؤوسهم مقزّزاً للنّفس ومرعباً للأطفال، ممّا يجعل البعض لا يحبّذون مثل هذا السّلوك الطّقسيّ لأنّ فيه نوعاً من الوحشيّة التي لا تليق بالمذهب الشّيعيّ حسب وجهة نظرهم.

هذه الاعتراضات خلقت دعوة إلى دفع المطبر إلى التبرع بدمه بدلاً من التطبير، وهذه الدعوات تعتبر أنّ التبرّع بالدّم يعوّض التّطبير، وجعلوا مراكز صحيّة في شارع المواكب خاصّة للمتبرّعين بالدّم بدلاً من التّطبير. وغرض التبرع بالدّم هو مساعدة المرضى المحتاجين، وثوابه أكبر

من التّطبير، وتعتبر تلك المسألة قضاء حاجة مسلم (فرد). وقضاء حوائج المسلمين فيها ثواب كبير في الدّين الإسلامي، كما أنّ فصيلة دم بعض الأفراد قد تكون نادرة وغير متوفّرة في مصارف الدّم، لذلك هم يتبرعون بدمهم لوجود أشخاص بأمسّ الحاجة لتلك الفصيلة.

فضلاً عن أنهم يعتبرون أنّ التبرّع طريقة حضارية لأنّ أفراد شعوب العالم يتبرّعون بالدّم لمساعدة الآخرين، لذا فإنّ بعض الأفراد يتبرّعون بالدّم لكي يكون هذا التّبرع طقساً حضاريّاً يساعد الآخرين، وهم بذلك يضيفون على قضيّتهم الحسينيّة قدسيّة أكثر من خلال نظرة الشّعوب لهم وهم يتبرّعون بالدّم من أجل الحسين (عليه السلام).

وهذا التبرع بالدم بدلاً من التّطبير يجنّب بدوره الانتقادات. ومن الانتقادات التي توجّه إلى التّطبير منها أنّه طقس غير حضاريّ، ومنها أنّه يقزّز النّفوس، ومنها أنّه طقس دخيل على المراسيم، والكثير من الانتقادات الأخرى، لذلك يلجأ الأفراد إلى التبرّع بالدّم لتجنّبها، وكما ذكرنا سابقاً فإنّ إسالة الدّم من أجل الحسين (عليه السلام) يعتبر فعلاً دينيّاً كما برهنت ذلك الرّوايات الشّيعيّة، فلذلك يتبرّع الأفراد بالدّم ويعتبرون ذلك مواساة للإمام الحسين(عليه السلام).

في المقابل نجد فئة تعتقد أنّ التبرّع بالدّم لا يعوّض التّطبير، وهؤلاء هم الذين يمارسون التّطبير فعلاً، فيعتقدون أنّ التّطبير لا يعوّضه شيء، فالهدف منه هو ليس إسالة الدّم من الرّأس ولكن مظهريّته الجماهيريّة والتحدّي للقوى الطائفيّة، كما أنّ تلك الفئة هي أصلاً محتاجة إلى طقس التّطبير حتى وإن تبرّعت بالدّم فإن ذلك لا يمنعها من ممارسة التّطبير. يعتقدون أنّ للتّطبير ثواباً أكبر، فترى أنّ التبرّع بالدّم يمكن أن يحصل في أيّ يوم من أيّام السّنة، ويعتبرون ذلك التبرّع نوعاً من الكرم العربيّ والنّجدة

للمساعدة، أمّا التّطبير يكون مرّة واحدة في السّنة ويرمز إلى القضيّة الحسينيّة مباشرةً، لذلك يكون ثوابه أكبر لأنّه يعتبر جزءاً من التفعيل للقضيّة الحسينيّة. لأن التطبير الطقس الأقوى لتبليغ هدفهم، فإنّ الهدف من التّطبير هو مظهريّته الجماهيريّة لأنّ في تلك المظهريّة تعبيراً عن قوّة الهويّة الشّيعيّة ومدى تضحيتهم من أجل تلك الهويّة، أمّا التبرّع بالدّم فلا يوجد فيه مظهريّة، ولذلك لم يحقّق تبليغ الهدف المنشود الذي تسعى من أجله الجماعة الشّيعيّة. وبذلك نجد هؤلاء يطمئنّون قلبياً للتّطبير أكثر من التبرّع بالدّم، فضلاً عن أنّ التبرّع بالدّم في أيام عاشوراء يكون فردياً، أمّا ممارسة التّطبير والمشاركة فيه تكون اجتماعية وجماهيرية، وسبق وأن ذكرنا أنّ قوّة العقل الجمعيّ تطغى على قوّة العقل الفرديّ، لذلك فإنّ الأفراد يطمئنّون للتّطبير لأنّ فيه تفاعلاً اجتماعيّاً بين الأفراد ونظرة مقدّسة من قبل المجتمع. أمّا التبرّع بالدّم لا يوجد فيه مثل تلك العوامل.

فالطقس الديني للتطبير يتمحور في عدة دوافع، فيرى الذين يطبّرون أن في ذلك مواساةً للإمام الحسين (عليه السلام). إنّ إقامة مثل هذه الطّقوس المأساويّة ما هي إلا استعادة ذكرى الحسين (عليه السلام) في كربلاء وما جرى عليه من آلام، وذلك بُغية التّأكيد على قيمة الحسين (عليه السلام) في الوجدان الشّعبيّ، فالفكر الشّيعيّ يعتمد على أنّ الحسين (عليه السلام) يتعدّى كونه قتيل كربلاء إلى كونه متحمّلاً ذنب كلّ البشر، فهو بمقتله أو بموافقته على قتله تحمّل ذنب العالم أجمع، لذا فهو قادر على الشّفاعة لكل الخلق، ومن ثم فإنّ الهدف من تعذيب الذّات من خلال التّطبير هو استكمال دور الحسين (عليه السلام) في تعذيب الذّات وموافقته على قتله كما يؤكّد التّاريخ، وهكذا تكون العلاقة دائريّة جدليّة بين (الحسين يتحمّل ذنب البشر ـ والبشر يتحمّلون آلام الحسين).

والدافع الآخر للّذين يطبّرون هو لإثبات الولاء للحسين ﴿عليه السلام﴾[1]، ونلاحظ ذلك من خلال هيئة المطبّرين فهي عادة ما تكون على شكل مشاريع استشهاديّة فداء للحسين ﴿عليه السلام﴾ لأنّ الجماعة الشّيعيّة تعتقد بأنّ معركة الطّف لم تنتهِ بعد، وأنّ أعداء الحسين ﴿عليه السلام﴾ ما زالوا موجودين. وهم بذلك يريدون أن يبرهنوا بأنّهم ليسوا كالمجتمع الّذي خذل الحسين ﴿عليه السلام﴾ آنذاك. فضلاً عن أنّهم يعتقدون أنّ الخروج الشّيعيّ في طقس التّطبير هو تحدٍّ للقوى الطّائفيّة الّتي تهدّد العالم الشّيعيّ بالزّوال، وهو ما يؤكده الاعتداء الأمنيّ الّذي جرى على الطّقوس من قبل التّنظيمات الإرهابيّة. ممّا يدلّ على أنّ الولاء الطقسيّ للعالم الشّيعيّ يكون أقوى من الولاء الوطني وهذا الاتحاد الكوني هو ما يشكّل تهديداً للطّرف الآخر.

ـ 11 ـ

إن طقوس الرقص في المجتمعات الإسلامية لها وجود في المغرب العربي، فللمدينة فقراؤها وهم مقتلعون من جذروهم، ويعانون من اغتراب واستلاب مع ميل بسيط نحو فروع اللاهوت الأكثر تجريداً ووجداناً. وما يحتاجونه من الدين هو التعزية أو الهروب، وهم يميلون إلى النشوة والإثارة والذوبان في حالة دينية هي أيضاً للنسيان، ويتوسلون وسائل العقيدة السمعية ـ البصرية، سواء كانت في شكل موسيقى أو رقص أو جذب أو نشوة أو غشية. وتغريهم الحالات الصوفية، أكثر من إغراء الدقة العلمية أو التميز القائم على أساس العلم والمعرفة. وهكذا على غرار

---

(1) توجد حكاية تاريخيةٌ في المجتمع الشّعبيّ تقول بأنّ الإمام علياً ﴿عليه السلام﴾ أمر أصحابه أن يلبسوا أكفاناً ويحلقوا رؤوسهم ويحملوا السّيوف ويطبّروا رؤوسهم في الصّباح. وهذه الحادثة جرت في معركة صفين لكي يرى الإمام علي ﴿عليه السلام﴾ مدى ولاء أصحابه له، فمنهم من طبّر ومنهم من لم يطبّر. لذلك إنّ المطبّرين حالياً يثبتون بتطبيرهم الولاء لأئمّتهم أجمعين.

رجال القبائل، يحتاجون إلى دين له مظهر خارجي في طقوسه وشخصيته. وبالنسبة لرجال القبائل، يعد العيد مظهراً خارجياً وإبرازاً لجماعتهم الاجتماعية الفعالة، بالمعنى الحقيقي للمفهوم الدوركهايمي. فهو بالنسبة للفقراء والحضريين نوع من التعويض عن غياب مثل هذه الجماعات[1].

فالرقص (اهدوس) كان من الطقوس المثيرة في قبائل المغرب، فهذا الرقص قائم على أسس متينة وشعبية جداً كجزء من فلكلور القبائل البربرية. وقضية الرقص أخذت لوناً عاطفياً يشبه ما كان لقضية المسرح بالنسبة لمتطهري القرن السابع عشر. وما يجده المسلمون الحضر ومن يقعون في دائرة تأثيرهم مفزع هو أنه أثناء هذا النوع من الرقص القبلي، يتداخل الرجال والنساء، بل إن بإمكانهم أن يرقصوا والكتف إلى الكتف.

لكن اتفق صلحاء زاوية المؤسس وزاوية تميجا في المغرب على نقطة واحدة مهمة تتعلق بالمعتقد والأخلاق ـ وهي أن الرقص (اهدوس) غير أخلاقي وغير إسلامي. وهذه النقطة مقبولة شائعة في كافة أرجاء المغرب، وحصلت على دعم ومصادقة حركة الإصلاح الإسلامي. اعتبروا هذا الرقص غير مناسب على الإطلاق، فعقد أعضاء المستوطنتين المقدستين اجتماعاً مشتركاً لمناقشة مثل هذه القضية الدينية ودون غيرها من القضايا الهامة، وقرروا بوصفهم مسلمين وخلفاء الرسول ﷺ أن يتوقفوا عن الرقص[2].

نجد مثل هذا الرقص في الطقوس العاشورائية، في ممارسة (اللطم شور)، دخل هذا الطقس في الآونة الأخيرة قبل خمس سنوات تقريباً، واستورد من الفلكلور الهندي والباكستاني والإيراني، وصار الشباب

---

(1) إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، مصدر سبق ذكره، ص103.

(2) المصدر نفسه، ص242 ـ 243.

يمارسونه ويدخلون في حالة غياب وهيجان وتصوف أثناء الممارسة، وعدّه الممارسون له حالة طبيعيّة للتّغيير. كما اعتبروه نوعاً من أنواع الاستبدال الثّقافيّ في الطّقوس، ونتيجةً لهذا فإنّ بعض الشّباب استبدلوا اللّطم الكربلائيّ القديم باللّطم شور الجديد، فضلاً عن أنّ كثيراً من الأفراد يرون أنّ التّغيير في الممارسات الطّقسيّة هو حالة طبيعيّة في المجتمع. وهذا الأمر ناتج عن الاتّصال المباشر بين الشّعوب والّذي يؤدّي إلى عمليّة تلاقح الثّقافات، وإنّ المجتمع الشّعبيّ هو أكثر فئات المجتمع تأثّراً بالتّلاقح الثّقافيّ لأنّه مجتمع تقليديّ يقلّد الثّقافات الشّكليّة للمجتمعات الأخرى ويمارسها. علماً أنّ كل المواكب الاستعراضيّة هي طقوس مستوردة من مجتمعات أخرى دخلت إلى الثّقافة الشّعبيّة وترسّخت فيها، لذلك استقبل المجتمع الشّعبيّ اللّطم شور بوصفه حالة طبيعيّة للتّغيير لأنّه قد سبقه كثير من الطّقوس المستوردة. وكان دافع الشباب لممارسته لأنه ذو إيقاع سريع وحماسيّ، تكون ممارسة هذا اللّطم ضرباً على الصّدور بالأيدي وبشكل سريع ومتكرّر حسب نوع القصيدة الّتي يلقيها (الرّادود)، فقصيدة اللّطم شور تكون من النّوع الفزاعيّ، وهو لطم يتسارع فيه اللّحن ويزداد التّفاعل وتأثّر الحاضرين في المجلس، فإنّ التّكرار المتزايد والثّابت يؤدّي إلى إحداث آلية غير واعية (أي حالة لاإراديّة) ومن ثمّ نرى أنّ هذا اللّطم المتكرّر السّريع يفضي في نهاية المطاف إلى إرهاق أعصاب اللّطامة، ويؤدّي إلى حالة من الهيجان والتوتّر والحماس المفرط، لذا فإنه يجعل من الأفراد متحفزين إلى المشاركة فيه.

وأغلب الأفراد الممارسين لهذا اللطم هم من فئة الشباب، لأنّ هذا النّوع من القصائد (الفزاعيّة) يحتاج إلى جهد عضليّ وحماسيّ، وهذا الأمر متوفّر لدى الشّباب فقط، كما توجد الرّغبة عند الشّباب بالمشاركة في

هذا النّوع من اللّطم لأنّ الشّباب في الوقت الحاضر يرغبون في الحركات السّريعة والحماسيّة ويتجنّبون النّمط الثّقافيّ البطيء، وعن طريق ذلك أصبح التّشابه بين الأفكار والأفعال عند الشّباب هو الذي يجذبهم للمشاركة في ذلك الطّقس. فضلاً عن أنّ كل جديد يدخل إلى المجتمع يكون أوّل من يتبنّاه هم الشّباب الذين يعتبرونه نوعاً من أنواع الموضة الشّبابيّة، وبما أنّ اللّطم شور لطم جديد فإنّنا نرى الشّباب يتوجّهون نحوه، ومن ناحية أخرى فإنّ كل جديد يواجه مقاومة من المجتمع، لذلك فإنّ الشّباب يمارسونه تحت القاعدة الاجتماعية (كل ممنوع مرغوب)، واللّطم شور لطم جديد شأنه شأن أيّ فعل جديد في المجتمع. من جانب آخر إنّ التّحريم الاجتماعيّ لاستماع الأغاني ومنع الحفلات خلال شهري محرّم وصفر المقدسين، أدّى إلى الكبت والحرمان عند الشّباب، وهذا الكبت يمارس التّنفيس عنه من خلال (اللّطم شور) لأنّ طور وإيقاع قصيدته قريبان من طور وإيقاع الأغاني ولممارسته مبرّر قدسيّ في تلك الأيام. فضلاً عن أنّ الشّباب أصابه الملل والسّأم من الطّقوس القديمة فإنّ هذا الطّقس الجديد يجذبه نحو التّجمع والتّحشيد لإحيائه والمشاركة فيه، لأنّ أحد العوامل الرّئيسة للتّغيير هو الملل والسّأم اللّذان يدفعان إلى بذل الجهد من أجل التّجديد، كما يخبرنا في هذا الصّدد (أوغست كونت).

فالشباب الممارسون يعدون هذا اللطم أكثر تطهيراً من غيره، لأن ممارسته تجعل منهم تجريديين ينفصلون عن العالم المادي ويدخلون في غيبوبة دينية وصوفية تطهيرية، ويعتبرون أن ثوابه كبير. ويعدّ هذا الموقف طبيعة اجتماعية، فعندما يظهر فعل جديد كأن يكون حركة دينيّة أو طقساً، فإن أصحابه يتمسّكون بها ويُبرّرونها ويضفون عليها هالة قدسيّة ويستبسلون من أجله كي يعطوه إثباتاً اجتماعياً وقدسيّاً. ويعود سبب ذلك

إلى المجتمع نفسه لأنّ أي فعل جديد قد يظهر فيه سيواجه رفضاً شديداً من قبل بعضهم، لأنّ المجتمع يحتفظ بعاداته وتقاليده الاجتماعية ولا يقبل أي تغيير يطرأ على ثقافته.

فنجد أن الكثير من أفراد المجتمع الشعبي اعترض على اللطم شور، ممّا يدلّ على أنّ الأفراد في المجتمع الشّعبيّ يقعون في تيّارين متناقضين الأوّل تيّار متمسّك بالتّراث الثّقافيّ القديم يتحفّظ على كل جديد ويعتبر التّغيير في الطّقوس العاشورائيّة هو إفساد لقدسيّة الطّقوس. والثّاني تيّار يؤمن بالتّغيير ويمارس الطّقوس الحديثة الّتي يعمل على نشرها شيئاً فشيئاً، وإنّ هذا الصّراع الثقافيّ يوجد في الممارسات الطّقسيّة الدّينيّة وفي بقيّة الجوانب الاجتماعية أيضاً. ويأتي هذا الاعتراض لعدة أسباب منها أن اللّطم شور قريب من طور الغناء الحديث، وكما ذكرنا سابقاً فإنّ الحركة السّريعة والحماسيّة في اللّطم شور تجعله قريباً من نفوس الشّباب وذلك لقربه من طور الغناء الحديث، علماً أنّ الغناء يعتبر من المحرّمات في الدّين الإسلامي بشكل عام وفي عاشوراء عند الشّيعة بشكل خاص. إلا أنّنا نجد مقاومة لكلّ ما هو جديد إذ يعتبر الأفراد أنّ هذا اللّطم يهدّد مقدّساتهم، فبما أنّ هذا الطّقس قريب من طور الغناء، والغناء يعدّ مدنّساً فقد عارضه المجتمع لعدم جواز اقتراب المقدس من المدنس.

وبالتالي أصبح المعارضون يتخوفون من انتشار اللّطم شور. إنّ سبب مقاومة المجتمع لعناصر التّغيير في الثّقافة هو خوفهم من انتشار هذا العنصر الجديد، لذلك فإن بعض العناصر الجديدة تنتصر عليها المقاومة الاجتماعية وتندثر لأنّها لا تمتلك عوامل اجتماعية مشجّعة لانتشارها، ويأخذ بعض آخر من العناصر الجديدة بالانتشار بدلاً من عناصر أخرى قديمة بسبب مجموعة من العوامل الاجتماعية المشجّعة

الّتي تطغى على المقاومة الاجتماعية، ويستقبل المجتمع في نهاية المطاف هذا العنصر المتغيّر ويصبح جزءاً من الثّقافة الاجتماعية. ومن العوامل المشجعة للتخوّف من انتشار اللّطم شور هو وجود التّكامل في الأفكار بين الشّباب ووجود ظروف اجتماعية مشجّعة لهذا الطّقس، وقد أخذ بالانتشار لأنّه من الطّقوس ذات الحماس والإيقاع والطّور والحركة السّريعة وهو ما يتلاءم مع متطلّبات الشّباب. ومن ثم هذا الانتشار سيؤثر على شعبية اللّطم الكربلائيّ، لأن الطّبيعة الثّقافيّة تحتّم انبثاق طقس جديد على حساب اندثار طقس قديم في حالة التغيير. فعندما انبثق لطم شور صار لأصحاب اللّطم الكربلائيّ البطيء المتعارف عليه مخاوف من الاندثار رويداً رويداً، لذلك أصبح هنالك صراع بين أصحاب اللّطم شور وأصحاب اللّطم الكربلائيّ لأنّ الطّبيعة الاجتماعية تكون في صراع إذا حصل تغيير في أحد العناصر الثّقافيّة.

- 12 -

وأخيراً، حسب فكرة توماس كون Kuhn في فلسفة العلوم، ينبغي علينا أن نفرق بين الدين المعياري والدين الاستثنائي أو الثوري. فالدين المعياري هو بالفعل دين الطقوس والتصوف، وهو دين له النزعة التي أوضحها دوركهايم للدين، دين يهتم بالتدقيق الاجتماعي للوقت والمكان. يتم بتحديد المناسبات وقيام الاحتفالات المحددة لحدود الجماعة. فالمقدس يجعل هذه الأمور مبهجة وعيانية وباذخة وذات سلطة، ولا يوجد شيء آخر غير ذلك يمكن توقعه. وفي الحقيقة، إذا ما حاول القيام أكثر من ذلك، ربما لن يتسامح معه معيارياً[1]. فاحتواء الأحزاب السياسية للطقوس

(1) إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، مصدر سبق ذكره، ص110.

العاشورائية جعلوا منها فارغة من محتواها الاستثنائي أو الثوري وحوّلوها إلى طقوس معيارية، فمن جهة هي ذات صفة شعبية يستغلونها من أجل بقائهم في السلطة من خلال الحصول على أصواتهم عن طريق الانتخابات، ومن جهة أخرى يجعلونها انقسامية مع الآخر يصورون للمجتمع الشيعي أن طقوسهم مهددة من قبل الآخر عن طريق الخطابات السياسية المبهمة والشعارات الكاذبة، ومن ثم إن الطقوس على المستوى الداخلي أفرغت من محتواها الأصلي وهي المبادئ الإصلاحية للدين والمجتمع.

لكن في النهاية هذا السلوك السياسي الديني خلق أزمة عارمة في البلاد، فهذة الأزمة الاستثنائية تحتاج إلى رجال دين استثنائيين، يعطون الأسس الحقيقية للدين الإسلامي من خلال تطهير المعتقد من الشوائب وتهذيب الطقوس من البدع، وتوضيح وظيفة وجودها الحقيقي للجماعة الشيعية، فنلاحظ بعض مراجع الدين ورجالاتهم رفضوا بعض الممارسات الطقسية، وطالبوا بالوحدة الوطنية والإسلامية ونبذ الانقسامية التي خلقها النفعيون من خلال التلاعب بالوعي الاجتماعي.

هذا الأمر يجعل من الدين المعياري والدين الاستثنائي يتصارعان فكرياً أو أكثر من ذلك، فالأول ينظر إلى الثاني بأنه خاضع ومتنازل ولا بد من إثبات قوته أمام الآخر، فهو ينظر للدين من زاوية قبلية أو نفعية ذاتية، كلّ حسب موقعه الاجتماعي، والثاني ينظر للأول على أنه انتهازي أو جاهل بالأمر، فالدين أصله الوحدة والسلام والتآخي، والعدو هو ليس الآخر بل هو الاستعمار أو ما شابه.

كتب علي شريعتي في مؤلفه «منهج التعرف على الإسلام»: (إنني أبحث عن إسلام العدالة وإسلام الذين يقودون الناس إلى الطريق القويم، لا إسلام الخليفة والأرستقراطية الوراثية، إسلام الوعي الحر والإسلام

الحركي، لا إسلام العبودية وانعدام الوعي والجمود، الإسلام المجاهد لا إسلام الروحانيات السلبية، أبحث عن تشيع عليّ لا عن تشيع الصفويين، أبحث عن إسلام دم الحسين لا إسلام دموع الحسين). نستنتج من ذلك أن شريعتي يريد الدين الاستثنائي الثوري لا الدين المعياري، فالتغرب إذن في هذا السياق هو إنكار كون الإسلام قوى حية في التاريخ لا مجرد احتياط ثقافي كبير طريح على هامش المجتمع وقادر في أقصى الحالات على إثراء الأفق الروحي للنفس.

هناك مقولة رائعة في هذا الصدد للمفكر الإسلامي عادل رؤوف يقول فيها: (إن الزيارات إلى المراقد المقدسة أو غيرها من المناسبات أخذ بالعادة طابع التعودية التكرارية، أو طابع التقليد، فتحولت المناسبة من أجل المناسبة لذاتها، ومن أجل الحصول على «ثواب» فقط، في حين هي مناسبة ذات مضامين، والذي يسوغ إحياءها هو تكريس مضامينها في حركة الواقع، واقع الأمة والانتقال به من قعر التخلف إلى قمة الوعي بدلالات هذه المناسبة الثورية أو الفكرية أو المعرفية، فعندما سحب المضمون والمحتوى المعرفي والفكري والثوري من المناسبة، تحولت إلى استعراض لذاته باحث عن «ثواب» موهوم بدون علم حقيقي، فحركة الحشد المليوني المكرور ستصبح حركة معبرة عن ضياع، أو عن أوجاع نفسية، والمجتمع عندما تهيمن عليه «نفسية العبيد» يشعر بحاجة إلى نفض غبار هذه الهيمنة... إلا أنه يعبر عن ذلك بطريقة استعراضية بقدر ما هي معبرة عن الوجع النفسي أو المرض النفسي الذي يعاني منه في جوانب أخرى، وستبقى هذه الحركة حركة هروبية تعويضية لـ«إثبات» الذات ما دام حراسها ساهرين على الشكل دون المضمون... وأنها ستبقى محاولة بدون عمل حقيقي من أجل الحصول على المراد الأخروي أيضاً «الثواب»، لأن

السؤال ما هو العمل، الذي قدمناه من خلال ذلك الاستعراض إذا ما أفرغناه سلفاً من دواعيه ودلالاته ومعانيه الفكرية والثقافية المعرفية؟، ويتحالف في تكريس هذا الواقع كثير من الحراس المحرفين للدين، الناطقين باسمه وقد يصل الصلف بالعامل السياسي أو «القائد السياسي» وهو يساهم في دور حراسة هذا الواقع إلى أن يقول مثلاً عن «الدين الشعبي» في مناسبة «عاشوراء الحسين (عليه السلام)» بأنها مناسبة «إنسانية من أجل توزيع الطعام على الفقراء». وجاء هذا الكلام لأكثر من سياسي في برنامج لإذاعة لندن، كنت واحداً من الذين استضيفوا فيه، وعندما كنت في لبنان، وشاركت في الندوة الإذاعية المباشرة، والتي كانت تعقد في استوديو إذاعة لندن في بغداد، وإذا بهمام حمودي[1] ورئيس تحرير صحيفة الوفاق الإيرانية الناطقة بالعربية يصرحان بهذا المعنى عن ثورة الإمام الحسين (عليه السلام) بمعنى أنها «مناسبة إنسانية يتم فيها توزيع الطعام والشراب على الناس»... كذا... قارن هؤلاء رجال السياسة، عمائم وبدون عمائم، قارنهم بغاندي الهندي، الذي يقول: «تعملت من الحسين (عليه السلام) كيف أكون ثائراً فأنتصر»)[2].

(1) قيادي في المجلس الأعلى الإسلامي العراقي التابع إلى محمد باقر الحكيم.

(2) عادل رؤوف، صناعة العقول (بين التقليد الفقهي وثقافة التقليد)، المركز العراقي للإعلام والدراسات، 2007، ص157 ـ 158.

الفصل الخامس
وصف الطقوس العاشورائيّة

الوصف يعني الإثنوجرافيا، أي ملاحظة وتسجيل المادة الثقافية من الميدان. وهي تعني أيضاً وصف أوجه النشاط الثقافي كما تبدو من خلال دراسة الوثائق التاريخية. ويعتقد «دياس» Dias أن مصطلح إثنوجرافيا قد ظهر في عام 1807 على يد «كامبل» Campl ليعني (وصف الشعوب). وهذا هو المعنى العام للكلمة حتى في أيامنا هذه، على الرغم من أنها قد اكتسبت معنى آخر في بعض البلاد. وفيما يلي طائفة من التعريفات الأخرى: يعرّفها «دياس» بأنها: (الدراسة الوصفية للثقافات المختلفة أو لقطاعات من ثقافة معينة).

ويعرّفها «جاكوبز» Jacobs و«ستيرن» Stern بأنها (الوصف العلمي للأنساق الاقتصادية الاجتماعية، وللتراث الثقافي للشعوب ذات المستويات التكنولوجية المختلفة). ويقول «هوبل» Hoebel الإثنوجرافيا هي (ذلك القسم من علم الأنثروبولوجيا الذي يختص بالتسجيل الوصفي للثقافات). ويعرّفها «وينيك» Winick بأنها (دراسة الثقافات المختلفة. دراسة وصفية غير تفسيرية في المقام الأول). ويعد بعض العلماء المتخصصين الإثنوجرافيا فرعاً من فروع الأنثروبولوجيا أو الأنثروبولوجيا الثقافية (بل والأنثروبولوجيا الاجتماعية أيضاً)[1]. أما في السوسيولوجيا فإن باحثيها

---

(1) Dias 1956; Evans _ Pritchard 1951, Hoebel 1949، Jacobs and Stern 1947; Kroe=

يستخدمون الإثنوجرافيا لوصف الميدان لكن يطلقون عليها (الملاحظة بالمشاهدة)، فقد استخدمها إميل دوركهايم في قبائل الألورنتا في أستراليا. حيث تنحصر وظيفة العلوم الاجتماعية عادة في دراسة سلوك أو أفعال وردود أفعال أفراد المجتمع أو جماعاته في أطر اجتماعية معينة أي بوصفها ظواهر اجتماعية ذات معطى موضوعي موجود يمكن مراقبته ودراسته، وهو ما يتطلب أداة مراقبة وبحث تتمثل العادة بأداة الملاحظة[1].

أما في العصر الحديث يعدّ غيرتز عمليّة التحليل في البحث الإثنوجرافي على ترتيب وفرز التّراكيب التي تحمل المعاني وعلى تحديد أرضيّتها الاجتماعية ومغازيها. ويطلق رايل على تراكيب المعاني اسم الشيفرات الموضوعة أو الرّاسخة أو المقبولة، وهذا تعبير ملتبس ومضلّل لكونه يجعل العمليّة تبدو وكأنّها عمل للموظّف الذي يفكّ الشيفرة، بينما هي في الواقع أقرب إلى عمل النّاقد الأدبيّ. ويكون فك الشفيرات عن طريق التوصيف الكثيف[2].

أولاً: المجتمع وطقوس عاشوراء

قبل دخول شهر محرّم بأيام قليلة يقوم المجتمع بالتحضيرات اللازمة ليهيئ نفسه ويجهّزها لاستقبال عاشوراء، فنشاهد التغيرات التي تحدث في المجتمع من خلال تردّد الناس على محلات القماش والملابس، فمنهم من يشتري قطع قماش ذات لون (أسود وأخضر وأحمر وأبيض)

=ber 1957a; Lowie 1953; Marinus 1939; Staintzves 1936; Vilkuna 1951; Winick 1956.

(1) محمد شيا، مناهج التفكير وقواعد البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2008 ،2، ص196.

(2) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سبق ذكره، ص90.

ومنهم من يشتري ملابس سوداء من الرجال والنساء، ويوضع بعض من قطع القماش هذه على المنازل والجدران وقد خطت عليها عبارات ترمز إلى القضيّة الحسينيّة بكل جوانبها، وتصبح قطع أخرى رايات تعلق فوق الأسطح لترفرف ويكون لكل لون من تلك الأقمشة رمز عند المجتمع، نلاحظ تهافت أبناء المحلة والجيرة لنشر الرايات والنشرات الضوئيّة بين الشوارع، ويقوم الرجال والنساء بارتداء الملابس السوداء، أما الأطفال فيرتدون الملابس الخضراء. ويترك المجتمع أغلب أشياء التدنيس من المحرّمات وغيرها، فنلاحظ انتشار القصائد والأناشيد الحسينيّة والأدعية في الأجهزة الإلكترونيّة وغير ذلك، ويكثر التساؤل عن القصائد الحديثة التي نزلت في السنة الجديدة، وتظهر علامات التديُّن على أشكال المجتمع، فمنهم من يطلق ذقنه ومنهن من تترك الزينة والتبرج. ويكون التعامل فيما بينهم بأبسط أنواعه من التآخي والتودّد والمحبة في أيام عاشوراء. وتنخفض أسعار البضائع التي تُستخدم للطقوس بكل جوانبها، فكل هذه الممارسات والتفاعلات هي من أجل الاشتراك أو التبرك أو غير ذلك بطقوس عاشوراء وتستمر هذه الحالة في المجتمع حتى زيارة الأربعين.

أما المواكب فهي الأخرى تقوم بالتحضيرات اللازمة قبل شهر محرّم استعداداً لاستقبال عاشوراء. فتقوم بشراء احتياجاتها من ملابس التشابيه والزناجيل وسيوف التطبير ومكبّرات الصوت، وتقوم بتجهيز حسينياتها ونصب الجوادر ووضع قطع القماش وفرش تلك الحسينيّات والجوادر. وتؤخذ الطبول إلى الدبّاغ كي يُصلح جلدها الممزق، وتُصنع طبول جديدة وتشترى خيزرانات لها وتوضع في الشمس كي تكون أكثر صلابة، وتنظّم الاجتماعات بين رؤساء المواكب والأعضاء للتدريب والتشاور بشأن التكاليف والتجهيز للسنة الجديدة للطقوس. فتُسمع الطبول تُقرع في

الليل، وتُملأ الساحات بأشخاص يتدربون على التشابيه وذلك عن طريق توزيع الأدوار على كل شخص حتى يجيد دوره في التمثيل وتكون المواكب بذلك على أُهبة الاستعداد لطقوس عاشوراء.

ثانياً: وصف الموكب وشارع المواكب

1 ـ الموكب:

هو التشكيلة التي تمارس من خلالها الطقوس ويتكوّن من مجموعة عناصر:

أ ـ رئيس الموكب ومساعدوه، هيئة إدارية، أعضاء الموكب والبالغ عددهم 10 فما فوق حسب صنف الموكب.

ب ـ عناصر فنيّة تتكون من خطيب، رجل دين، رادود، شاعر، طباخ، خطاط، مهندس صوت، مصور، ممثل. وأغلب هؤلاء من مجتمع شعبي.

أصناف المواكب:

أ - موكب إعلامي (يقوم بدعم المواكب إعلامياً واستقبالهم وتصويرهم).

ب ـ موكب استعراضي (هو الموكب الذي يستعرض في الأيام العشرة الأولى من عاشوراء في شارع المواكب ويكون كل موكب حسب نوعه: زنجيل، تطبير، تشابيه) وأحياناً تكون مواكب تابعة إلى نقابات أو دوائر دولة أو أحزاب سياسية أو مدارس أو كليات. حيث تظهر على شكل كراديس.

ت ـ موكب خدمي (هو الموكب الذي يقوم بخدمة المشاركين والزائرين في يوم الأربعين، فيعمل على تقديم الغذاء والمساعدات ووسائل الراحة للمشاركين في طقوس عاشوراء والزائرين).

ث ـ موكب مسرحي (هو الموكب الذي يقوم بالتشابيه ويكون على نوعين: إما أن يستعرض تشابيه في شارع المواكب أو يقوم بتشابيه المسرح الكامل «معركة الطف» في دائرة أو ساحة من ساحات المدينة في صباح يوم العاشر من محرم).

ج ـ موكب طبّي (هو الموكب الذي يقوم بتقديم العلاج والمساعدات وسيارات الإسعاف لمواكب التطبير لتلافي الحالات الطارئة التي يتعرض لها المطبرون، كما يقوم بتقديم المساعدات الطبيّة والعلاجيّة للزائرين القادمين سيراً على الأقدام في زيارة الأربعين).

يكون الموكب مختصاً بصنف واحد من الأصناف أو أكثر من صنف أحياناً. هناك نقطة جديرة بالأهمية وهي أن أسماء المواكب فيها مضامين اجتماعية كبيرة، وسنشير إليها هنا، فإن أسماء المواكب التي أُسست قبل التغير السياسي في عام 2003م، أخذت منحى عشائرياً ومناطقياً، فنلاحظ موكب أهالي الديوانية أو موكب صوب الشامية أو موكب الشيخ الفلاني أو الحاج الفلاني، وهذا يرجع إلى أن المناطقية والعشائرية في ذلك الوقت كانت قوية جداً، وأن أصحاب المواكب يتباهون بذلك اجتماعياً فينسبون أسماء مواكبهم إلى تلك الصفة ويتفاخرون بذلك، أما بعد عام 2003م اختلفت أسماء المواكب من مناطقية وعشارية إلى أسماء أهل البيت عليهم السلام، مثلاً موكب الإمام الحسين أو الإمام العباس أو السيدة زينب عليهم السلام، وهذا بسبب أن الطائفية طغت قوتها على المناطقية والعشائرية، فأصبحت الطقوس تخلق أزمة طائفية بين المذاهب وأن أسماء أهل البيت عليهم السلام ينظر لها الآخر نظرة طائفية فضلاً عن أن أسماءهم بمثابة إثبات هوية الطائفة الشيعية وقوتها أمام الآخر.

من جانب آخر، إن أسماء المواكب تكثر نسبتها إلى الأئمة الذين

قتلوا بالسيف أو الشخصيات التي شاركت في معركة الطف، وتقل أسماء الأئمة الذين قتلوا مسمومين. وذلك أن المذهب الشيعي ثوري بتكوينه، لذا فإن الإمام المقتول بالسيف يحمل جانب الحماسة والقوة والثورية أكثر، وهذه الصفات يحتاجها الفرد الشيعي في هذه المرحلة بسبب الهجمات الطائفية المتبادلة بين المذاهب.

2 ـ شارع المواكب

سُمّي بشارع المواكب لسير المواكب فيه واستعراضها في الأيام العشرة الأولى من محرّم، ويخضع هذا الشارع أيضاً إلى التجهيز قبل أيام عاشوراء بقليل، فنرى الرايات ترفع والمخطوطات توضع على الأعمدة الكهربائيّة وعلى الجدران والمحلات المتواجدة في الشارع. وتنشر الإنارات الضوئيّة على طول الشارع ويتم تزيينها بالحلي والمجوهرات التحفيّة، وتقوم المواكب الخدمية كذلك بتجهيز ونصب تِكيّاتها ومنصّاتها على جانبي الطريق لاستقبال المواكب وتحضير الشاي والكعك للمشاركين والمشاهدين وتوزيع الماء عليهم، وكذلك الحال بالنسبة إلى الدوائر الحكومية والأحزاب السياسية.

في اليوم الأول من محرّم يحتشد الناس حسب طبيعة المدينة، فهناك مدن تستعرض مواكبها بعد الواحدة ظهراً، وهناك مدن تستعرض مواكبها ليلاً، وفي الوقت المحدد تتزايد الحشود من الرجال والنساء والأطفال ويحجز كل شخص موضعاً معيّناً له، ويكون هناك شبه عزل تام بين النساء والرجال لأن بعض المستقبلين للمواكب ومن ضمنهم رابطة الشعائر الحسينيّة تُحرّم وتحذّر الناس من الاحتكاك بين الجنسين لأنّ هذا محرّم في الدين الإسلامي. وقبل هذا الاحتشاد بساعتين تقوم الأجهزة

الأمنية بقطع الشارع دون مرور السيارات، وينتشر أعوان الشرطة والطوارئ والأمن الداخلي وسيارات فض الشغب تحسباً للحالات الطارئة، ويقومون بتفتيش الناس فرداً فرداً ويمنعون التصوير بسبب التخوف الأمني. كما تنتشر سيارات الدفاع المدني (الإطفاء) تحسباً لحالات الحريق. ويكون الشارع بذلك مجهزاً بكل احتياجاته.

تبدأ المواكب سيرها واستعرضها حسب الوقت المحدد لها. ويزداد سير المواكب مع تقدم الوقت. وتكون أغلب المواكب في اليوم الأول من الزنجيل ثم تتزايد المواكب مع كل يوم فتكون هناك مواكب تشابيه وتطبير. وتسير المواكب في شارع الذهاب وتعود أدراجها في شارع الإياب، لكن الأمر يختلف تماماً في اليوم السابع من عاشوراء إذ يسمى هذا اليوم بيوم مقتل العباس عليه السلام ولهذا اليوم خصوصيّة عند الجماعة الشيعيّة وقد ذُكر سابقاً. فتخرج مواكب زنجيل وتشابيه وتطبير بشكل كثيف ويشهد الشارع احتشاداً وسير مواكب مكثفة ويغطي الإعلام هذه الظاهرة من عدة قنوات وإذاعات محليّة وإقليميّة ودوليّة وتستمرّ هذه الظاهرة إلى اليوم التاسع من محرّم.

من الجدير بالذكر أنّ لكل يوم من أيام عاشوراء رمزاً معيّناً عند الجماعة الشيعيّة:

1 ـ اليوم الأول والثاني والثالث يُسمى بيوم خروج الحسين عليه السلام وجعجعته في الطريق بجيش يزيد بقيادة (الحر بن يزيد) فتكون التشابيه والقصائد بهذا المنوال.

2 ـ اليوم الرابع هو يوم أولاد مسلم بن عقيل ابن عم الحسين عليه السلام وتكون طقوس المواكب على ضوء ذلك.

3 ـ اليوم الخامس يوم مسلم بن عقيل ابن عم الحسين عليه السلام وسفيره في الكوفة الذي قتل فيها.

4 ـ اليوم السادس يوم حبيب بن مظاهر الأسدي من أصحاب الحسين وحامل لوائه بعد العباس (عليه السلام) الذي قتل في معركة الطف.

5 ـ اليوم السابع يوم العباس (عليه السلام) أخي الحسين(عليه السلام) وحامل لوائه وساقي عطاشى كربلاء تميز بفروسيته وشجاعته، فهذا اليوم عظيم عند الشيعة وتخرج المواكب بشكل كثيف لإحياء يوم العباس (عليه السلام).

6 ـ اليوم الثامن يوم عبد الله الرضيع ابن الحسين (عليه السلام) الملقب بعلي الأصغر الذي قتل وهو في الأشهر الأولى من عمره في معركة الطف بعد ما طلب الحسين (عليه السلام) من معسكر يزيد أن يسقوهُ ماء.

7 ـ اليوم التاسع يوم علي بن الحسين (عليه السلام) الملقب بعلي الأكبر الذي قتل في معركة الطف وكان أول شهيد من بني هاشم في تلك المعركة.

8 ـ اليوم العاشر هو يوم الحسين (عليه السلام) اليوم الذي دارت فيه المعركة وقتل فيها الحسين مع إخوته وأبنائه وأقربائه وأصحابه وهو اليوم الملقب بعاشوراء وهي المصيبة الكبرى في تاريخ الشيعة.

إن هذه الأيام المصنفة لم يعرف المجتمع الشعبي سبب تصنيفها فهم يمارسونها لاشعورياً، حسب ما اعتادوا عليها وما انتقل لهم من جيل إلى آخر، بالرغم من أن المناسبات في تلك الأيام يختلف حدثها التاريخي، فمثلاً مسلم استشهد قبل شهر محرم، وإن العباس وعلي الأكبر (عليهما السلام) وكل الأصحاب استشهدوا في يوم العاشر من محرم. فلماذا هذا التصنيف في أيام العشرة الأولى؟

أرى أن هذا التصنيف يجعل تلك الأيام في مرحلة طقس تظاهري مستمر. وهذا الطقس التظاهري يكون متنوعاً ومختلفاً من يوم إلى آخر حسب تصنيف اليوم، فنشاهد الطقوس يختلف استعراضها في شارع المواكب من يوم إلى آخر وتكون ملائمة لمناسبة ذلك اليوم. كما أن هناك جوانب اجتماعية أخرى لهذا التصنيف، منها إبراز مظلومية الحسين (عليه السلام)

وما جرى على أصحابه وأقربائه لمدة عشرة أيام، فضلاً عن إعطاء الاهتمام المناسب لتلك الشخصيات من خلال تخصيص كل يوم لشخص معين وإقامة العزاء لذلك الشخص.

ثالثاً: وصف نماذج من الطقوس

1 ـ طقس التّطبير:

للتّطبير جذوره التاريخيّة، فهو ليس وليد اليوم في العراق. فهناك روايات عدّة تروي دخول هذا الطّقس إلى العراق، منها أنّ الاحتلال الإنكليزيّ ساعد بدخوله وذلك عن طريق الهند، وكان هدفه من ذلك أغراضاً سياسيّة[1]، أكد المؤرخ إسحاق نقاش، في كتابه «شيعة العراق»، أن أول من أدخل التسوط أي ضرب الجسد بالسلاسل وشق الرؤوس بالسيوف إلى النجف الأشرف في العام 1919، هو الحاكم البريطاني الذي خدم سابقاً في كرمنشاه، ونقل الممارسة إلى العراق عبر الهنود الشيعة، بهدف إضعاف الحوزة حينها. وكشفت بريطانيا عن ذلك في العام 1970 في كتاب «دليل الخليج» لمؤلفه ج. لوريمر. وإضعاف الحوزة مرده إلى تأثيرها القوي على الشارع، وبالتالي قدرتها على تقويض الاحتلال البريطاني وإنهائه، فكان لا بد من إلهائها، ومنها أيضاً أنّ الجيش الإنكشاريّ أدخل هذا الطّقس إلى كربلاء والنجف عام 1890 [2]. أمّا ابن الأثير فهو يرد ظهور طقس التطبير إلى زمن الدّولة البويهيّة، وينسب التراث الشعبيّ الفارسيّ إلى الشاه (إسماعيل الصفويّ) استخدام هذه الطّقوس، حيث إنّ الممارسات الدّامية الّتي كانت تصاحب التمثيل مثل شجّ الرؤوس بالسيوف، لم تعرف في العراق إلا في

(1) أحمد العامري الناصري، التّطبير تاريخه وقصصه، مصدر سبق ذكره، ص40.

(2) المصدر نفسه، ص4.

القرن التاسع عشر[1]. وبعد انتشار هذا الطّقس في العراق أُدين من قبل العلماء وكان سبب الإدانة أنهم لم يعتبروه من الشعائر الإسلامية، فعدّوه طقساً وثنيّاً أو جاهليّاً من باب البدع[2].

أمّا في الوقت الحاليّ فقد ازداد طقس التّطبير بشكل كبير وخاصة خلال السّنتين الأخيرتين، حتى إنّ بعضاً من مواكب الزنجيل استبدلت مواكبها إلى التطبير، ولكن تبقى الوظيفة واحدة (طقس عاشوراء) رغم أنّ النّاهض بتلك الوظيفة يستبدل نوعاً بآخر. ومن خلال هذا الاستبدال ظهر في المجتمع جدل حول طقس التّطبير ونشأ على أثر ذلك فريقان، وصار كل منهما يجمع الأدلّة العقليّة والنقليّة للبرهنة على ذمّه أو صحّته، وهذه هي طبيعة العقل البشري، والهدف من هذا الجدل هو أن يبقى المعنى للمذهب الشيعيّ وجوهر الطّقس صالحاً. فهدف الطّرف المناهض للتّطبير هو تطهير المظاهر البشعة من المذهب الشيعيّ، لكي لا ينظر إليه الآخرون بمنظار بشع ومتوحّش، ويعتبروه دخيلاً على الشعائر.

أمّا الطرف المناصر والمشارك في التّطبير، فهو يرى فيه إثبات قوّة الهويّة الشيعيّة ويعبّر عن مدى تضحيته من أجل المذهب أمام الآخر. من الأدلّة العقليّة الّتي يستند إليها المؤيّدون والمشاركون في التّطبير هي غضب الطّبيعة لمقتل الحسين وإمطار السماء دماً[3]. كذلك ضرب السيّدة زينب أخت الحسين رأسها بمقدم المحمل، وخروج الدّم من رأسها بسبب المصيبة التي جرت على أخيها.

---

(1) أحمد العامري الناصري، التّطبير تاريخه وقصصه، المصدر نفسه، ص59.

(2) انظر: أحمد العامري الناصري، المصدر السابق. وأيضاً: علي شريعتي، التشيّع العلويّ والتشيع الصفويّ، مصدر سبق ذكره. ص121. أيضاً انظر: عباس الزيدي، التّطبير طقوس وثنيّة، مؤسسة البديل للدّراسات والنّشر، ط1، 2011.

(3) رالف رزق الله، يوم الدّم، ص123.

تخرج مواكب تطبير وتسمى(هيئة تطبير) ويكون الموكب على هيئة أشخاص يرتدون ملابس بيضاء أو يرتدون أكفاناً بيضاء (ترمز إلى الاستعداد للشّهادة). وتكون رؤوسهم محلّقة ويحملون قامات أو سيوفاً حادّة، ويحمل أشخاص آخرون طبولاً ورايات بيضاء، ويقوم شخص آخر بتطبير رؤوس المشاركين. وعلى أنغام قصيدة حماسيّة يقوم الكلّ بحركات انفعاليّة وينادون (حيدر... حيدر...)، و(حيدر هو اسم من أسماء الأسد. لقّب به الإمام عليّ لشجاعته. أما سبب مناداتهم بهذا الاسم فهو لأن الإمام عليّاً انطبر رأسه في المحراب من قبل الخارجيّ عبد الرّحمن بن ملجم). فتدمى رؤوسهم ويكون المشهد رهيباً. ويقلّ خروج مواكب التّطبير في اليوم الثالث والرابع والخامس والسّادس من شهر محرّم. أمّا في اليوم السّابع وهو يوم يرمز إلى مقتل العباس أخي الحسين، فيكون الخروج بشكل كثيف لمواكب التّطبير. رأى الباحث في هذه السنة مواكب كتبت عليها عبارة (مجانين أبو الفضل العباس). (وذلك بسبب ما قدّمه الإمام العباس(عليه السلام) من فروسيّة وشجاعة في يوم الطّف وهم يصفونه بشديد الغضب صاحب الرأس الحار. وحتى القصائد تكون على هذا المنوال في الوصف بحقه. فقد كان هو حامل لواء الراية وبطل كربلاء وغيرها من الأمور الكثيرة. كذلك تخرج مواكب تطبير في صبيحة اليوم العاشر من محرّم (عاشوراء) وهو اليوم الذي وقعت فيه المعركة وقتل فيها الحسين(عليه السلام) مع أصحابه وأهله. رأى الباحث خلال هذه الأيّام المذكورة أعلاه خروج حملات تبرع بالدّم بدلاً من التطبير، لكن الإقبال عليها كان ضعيفاً جداً لأنّ المطبّر يعتقد بأنّ التّطبير تصل رسالته الأرضيّة والسماويّة في الوقت نفسه. كما خرجت في هذه السنة قصيدة فحواها ردٌّ على المناهضين لطقس التطبير:

الهامة هامتي ومحد يشاركنـــــي   راسك لا تطبره براحتك خليـــك

اسـوي الصح اشوفه ويريحنـــي انـه اطبر بروحي ما اطبر بيــك

انـه حر التصرف ومـن يمانعنـــي المراجل خله ليه والفتاوي عليك

انصح روحك احسن ليش تنصحني انـت شبيك خايف ما تكلي شبيك

حيدر... حيدر...

اجـه وكـت الجنون ابتعد لا اذيك انــه المجنون والـتـاريـخ يعرفني

كل مصباح عاشر تسكت نوصيك الالـم مو بيك بيه شبيك خابصني

مجانين الحسين الـيـوم نـراويـك خليني بـجـنـونـي وابـتـعـد عني

حيدر... حيدر...

اطبر هامتي وما موت صدكنـــي

حيدر... حيدر...

2 ـ طقس الزنجيل:

دخلتُ موكباً معيناً اسمه موكب المصطفى القائم في مدينة الديوانية / العراق في حي النهضة الذي يقع في المناطق الجنوبية من الصوب الكبير في الساعة الواحدة ظهراً، أحسست بأن وجهي غريب عليهم لأنه يوجد بينهم تفاعل رمزي واجتماعي. جلست في المضيف الذي يسمى (بالحسينيّة) فكان المشاركون يتوافدون شيئاً فشيئاً والموكب يقوم بالتحضيرات اللازمة. وتوزّع بعض إداريّي الموكب والخادمين فيه على أدوارهم ووظائفهم كي يجهزوا الموكب للخروج بمسيرة في شارع المواكب. فمنهم من يقوم بتوزيع الزناجيل عليهم ومنهم من ينظّم الرايات التي ترفع أثناء المسير، وآخرون يقومون بتجهيز مكبّرات الصوت.

رأيت أن أصحاب الطبول يجتمعون معاً وأصحاب الزناجيل معاً. علماً أن الطبل سداسيّ الشكل مكوّن من الخشب ومغلف بجلد المواشي،

بعد أن دبغ وشحب ليكون صوته عالياً حين يقرع. كما أن هناك شخصين يحملان نقارة صغيرة الحجم تقوم بعملية التنسيق مع قرع الطبول، وهناك شخص يحمل صفر طاس يقوم بصفقه كي يخرج صوت على شكل صدى. تؤدي كل هذه الأدوات إلى إنتاج موسيقى فحواها تهيؤ عسكري على شكل دقات ثلاث وهو الشيء الغالب في المواكب وعلى ضوء هذه الدقات ينتظم أصحاب الزناجيل.

يكون خروج الموكب بشكل ترتيب تسلسلي، ففي البداية يخرج اسم الموكب وتأتي بعده الرايات المرفوعة بالألوان المذكورة سابقاً، ثم يلي الرايات وجهاء المنطقة ومن ثم يأتي طابوران من المشاركين في ضرب الزنجيل يضربون أنفسهم على ظهورهم ويتوسطهم أصحاب الطبول والرادود الحسيني الذي يتلو عليهم القصيدة.

3 ـ طقس التشابيه

عادة ما يكون موكب التشابيه على نوعين: إما موكب استعراضي أو موكب مسرحي. فالموكب الاستعراضي هو الذي يستعرض تشابيههُ في شارع المواكب وتختلف التشابيه حسب اليوم الذّي يرمز إليه عند الجماعة الشيعيّة، أما الموكب المسرحي فهو الموكب الذي يستعرض التشابيه الكاملة في ساحة معيّنة صباح اليوم العاشر من محرّم.

تمارس التشابيه وهي تحاول إعادة إنتاج معركة الطف من جديد ويكون التمثيل بشكل شعبي. ويقوم بالتمثيل أناس بسطاء مارسوا تلك التشابيه واعتادوا عليها وأخذوا يطورونها حسب خبرتهم الذاتية. ويقوم الموكب بشراء الملابس العسكرية التاريخية ويُعدّ له الصفار أسلحة تاريخية، وتجلب الخيول والجمال من الريف كي يُتمكن من أداء التشابيه،

وتُوزع الأدوار على الأفراد حسب فهمهم للقضية الحسينيّة ويقوم الموكب بتجهيز الخيول والجمال والملابس حسب معرفتهم بالأمر. وتنقسم التشابيه إلى معسكرين هما:

أ - معسكر الحسين ﴿عليه السلام﴾: يلبسون ملابس خضراء إذا كانوا من بني هاشم وملابس بيضاء إذا كانوا من الأصحاب، وتكون النساء محجبات بحجاب تام أسود اللون وتكون راياتهم إما بيضاء أو خضراء. ويختارون الخيول والملابس الجيّدة ويهتمون بمعسكر الحسين أكثر ويضعون الهوادج على الجمال لعائلات الحسين ﴿عليه السلام﴾. ويخصون الحسين ﴿عليه السلام﴾ بملابس متميّزة كي يعرف من قبل المشاهدين. وفيما يخص شخصية العباس ﴿عليه السلام﴾ فإنهم يختارون شخصاً ضخماً ذا ملابس عسكرية ويضعون الريش على خوذته، وعادة ما تكون هذه المواصفات حسب فهمهم التاريخي للعباس ﴿عليه السلام﴾. أما علي الأكبر فيكون شاباً جميلاً بملابس عسكريّة. وأما القاسم فيكون شاباً صغير السن يرتدي ملابس الزفاف لأنه استشهد مع عمّه الحسين ﴿عليه السلام﴾ وهو في يوم خطبته من بنت عمه الحسين حسب ما نقلت الروايات الشيعيّة.

ب ـ معسكر يزيد: ملابسهم وراياتهم حمراء وأصواتهم غليظة. يصبغون وجوههم بشكل عدواني ويصرخون (أميرنا يزيد) كي يميّزوا قُبح الأعداء عن معسكر الحسين ﴿عليه السلام﴾. أما أمراء الجيش فملابسهم مُترفة ومتنوعة الشكل.

تبدأ المعركة بحوارات والحسين يخطب بأهله وأصحابه. ثم تبدأ المعركة بالمبارزة الفردية إلى أن ينتهي الأمر بقتل الحسين ﴿عليه السلام﴾ وحرق الخيام. وتجري كل هذه الأمور بوحشيّة من طرف الأعداء كي يثيروا روح

الفزع والحزن في نفوس المشاهدين، وتجري المعركة لمدة تتراوح بين 5 و 6 ساعات. ويكون هناك تفاعل بين الممثلين والمشاهدين الذين يقدسون معسكر الحسين ﴿عليه السلام﴾ ويتبرّكون به أكثر من معسكر يزيد رغم أن الطرفين ممثلان ويريدان الثواب.

رابعاً: المقرات الخاصة بتنظيم المواكب

1 ـ هيئة الشعائر الحسينية: هي جزء من ممثليات قسم الهيئات والشعائر التابعة للأمانتين العامتين للعتبتين المقدستين الحسينية والعباسية في كربلاء، التابعة لديوان الوقف الشيعي التابع إلى رئاسة الوزراء، وتكون هذه الهيئة رسمية بموجب أمر حكومي. وتقوم تلك الهيئة بتسجيل المواكب وتحصي عددهم وتخولهم بهويات رسمية حتى يتسنى للموكب التجوال خارج المحافظة عن طريق تلك الهوية إذا أراد ذلك، وتصرف الهوية للموكب بعد جلب تأييد من المجلس المحلي (المختار) وتأييد من معتمد مرجعية دينية معينة مع المستمسكات الثبوتية لصاحب الموكب حتى تصدر له هوية قانونية.

أما عن تشكيل هذه الهيئة فيكون عن طريق الانتخابات، فينتخب أعضاء معينون من الأقضية والنواحي والمراكز التابعة للمدينة، ويكون عدد الأعضاء حسب حجم المدينة، فمثلاً في الديوانية يكون عدد الأعضاء 14 عضواً من الأقضية والنواحي، و7 من المراكز وهؤلاء يمثلون المواكب (مجلس النواب)، ويقوم هؤلاء الأعضاء بانتخاب ممثل ومعاون للهيئة وتكون الانتخابات دورية.

2 ـ رابطة خدمة الحسين ﴿عليه السلام﴾: هي إحدى منظمات المجتمع المدني أُسست بتاريخ 5 / 7 / 2003م، تتكون الرابطة من مجلس إدارة

مكون من (24) عضواً ومن ضمنهم أمين عام الرابطة ومساعده، ويتم انتخاب الأمين العام والمساعد من قبل مجلس الإدارة ويكون الانتخاب دورياً كل خمس سنوات.

عمل الرابطة هو تنظيم وإدارة المواكب في عموم المحافظة عن طريق فروعها في جميع الأقضية والنواحي وممثلياتها في القرى الكبيرة، كذلك تقوم بتنسيق مع الدوائر الخدمية والأمنية لتوفير المستلزمات للمواكب الحسينية، كما تصدر باجات خاصة وموحدة لعموم المواكب داخل المحافظة لغرض السيطرة على طبيعة الخدمات ومدى الالتزام بها منعاً للخروقات الأمنية.

خامساً: ألبوم الصور

تمثل الصور الإثنوجرافية عنصراً مهماً من عناصر عرض المادة الميدانية وتفسيرها في الدراسات الإنسانية، وتوضّح طرائق وأساليب ممارسة الظاهرة للقارئ أو لمن يرغب في الإفادة منها[1]، فتعد الصورة بتمثيلها المتنوع، شفرات ثقافية (Cultural code)، وأداة ثقافية دالة ومهيمنة، ومصدراً للاستقبال والتأويل، نجم عن التغير الثقافي وتحولاته من خطاب اللغة إلى خطاب الصورة، ومن ثقافة النص إلى ثقافة الصورة[2]، فهي بوصفها تؤسس لنوع من السرد المرئي، الذي يدعم الوصف الإثنوغرافي ويعمق من وظيفته والمهمات الجديدة الملقاة على عاتق التجربة الأنثروبولوجية[3].

(1) وسام العثمان، المدخل إلى الأنثروبولوجيا، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، 2002، ص120.

(2) علاء جواد كاظم، الصورة حكاية أنثروبولوجية، التنوير للطباعة والنشر، 2013، ص43-42.

(3) المصدر نفسه، ص44.

عادة ما يحاول الإنسان من خلال الصور التي يلتقطها أن يضع نفسه في المكان الصحيح، وربما هو يحاول أن يضع نفسه (بدافع من موجهات لاواعية) في المكان الصحيح من العالم، ولذا فهو يعيد ترتيب نفسه بإفراط ويختار مكانه بدقة وقلق، وعندما يكتشف أنه وضع نفسه في المكان الصحيح: يقول لنفسه... نعم أنا أقف الآن في المكان الصحيح من هذه الصورة ـ من هذا العالم.

ـ حسناً.. أنا جاهز ألتقط الصورة .

لكنه عندما يأخذ صورة لمكان ما أو موضوع خارجي فهو يحاول ربما بلاوعي أيضاً، أن يعيد ترتيب الأشياء على وفق مخططاته الذهنية.

هكذا ببساطة نفهم من هذا التصور أن الصورة التي في الألبوم الشخصي أو العالم (تأريخ ووثائق) تمنح الإنسان القدرة على تجاوز حدود الواقع المدرك ومباشرته. فهي تمكن المرء من استدعاء الماضي ومعايشته كما لو كان يحدث مرة أخرى، من خلال استعراض الصور والأفلام التي ترتبط بها، كما تمكنه من أن يفكر بالمستقبل ويتصوره وأن ينشّط خياله ويطوّره. هكذا يتحرك المرء في أبعاد الصور عبر إطارها الزماني الممتد والمنفتح، كما يمكنه أن يتحرر كذلك من القيود المكانية وأن يفكر ويتفاعل مع أشخاص آخرين يوجدون في أماكن بعيدة وأزمنة مختلفة كما لو كانوا موجودين أمام عينيه، هكذا تدعم رغبته في تجاوز العوائق الطبيعية الموجودة في المباني والغابات والبحار والجبال، حتى تصبح معها كل صورة مبثوثة هي علاقة اجتماعية تتحوّل إلى عاطفة فردية، سواء أكانت سلمية أم مؤلمة[1].

(1) علاء جواد كاظم، الصورة حكاية أنثروبولوجية، المصدر نفسه، ص176-175 .



صورة رقم (1) المؤلف عندما كان بدائياً حينها كنت أنظر للحسين عبارة عن طبل وزنجبل وتطبير وتشابيه وشفاعة وغفران الذنوب فحسب، أما اليوم فأصبحت انظر للحسبن بأنه روح ثورية وشعور بالمسؤولية ومبادئ إنسانية وغاية تاريخية وأهداف بشرية وإصلاح للأمة الإسلامية والعالمية الاجتماعية منها والدينية



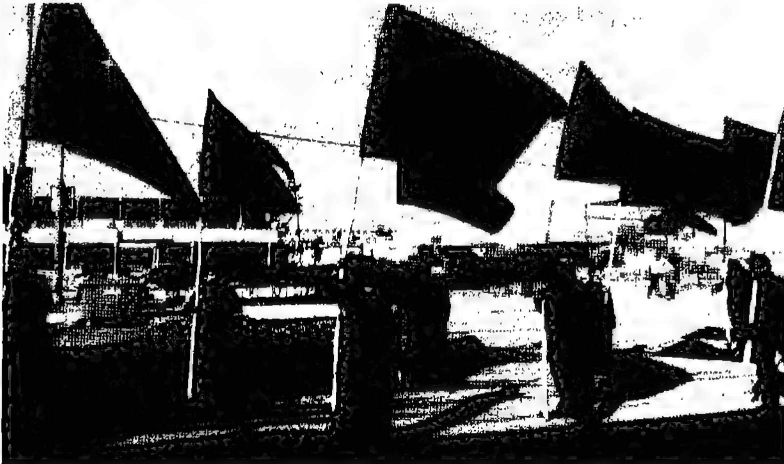
صورة رقم (2) المطبرون يسيلون الدم من رؤوسهم لدوافع دينية واجتماعية ونفسية



صورة رقم (3) أحد قياديّي الموكب يأخذ مكانه كي يعطي إيعازاً حماسياً للمشاركين في الزنجيل



صورة رقم (4) شبيه الحسين عليه السلام وأبنائه وأخيه العباس عليه السلام.(تشابيه استعراضية) يجسّدون الماضي حسب تخيلاتهم التاريخية



صورة رقم (5) الرايات التي ترفع أمام الموكب أثناء الاستعراض تعتبر رموزاً لها دلالات طقسية



صورة رقم (6) موكب خدمي يوزع الغذاء في شارع المواكب أثناء الاستعراض





صورة رقم (7) التوظيف السياسي للطقوس، تشابيه أحداث سورية وحماية مرقد السيد زينب عليها السلام (التاريخ يعيد نفسه)



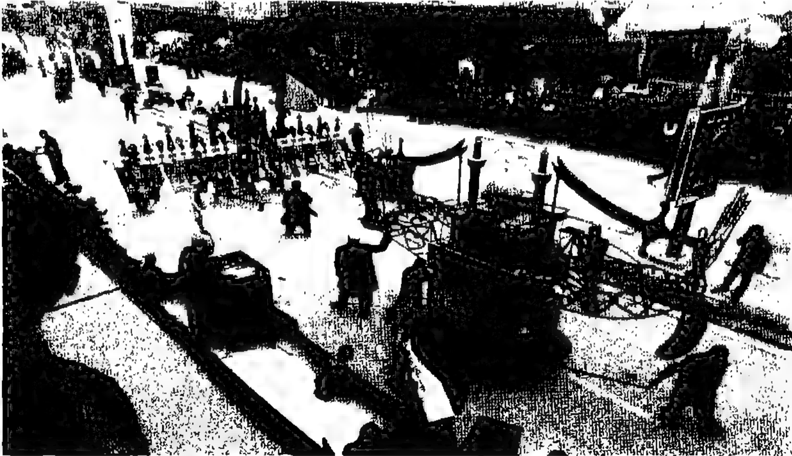
صوره رقم (٨) التشابيه الكاملة (المسرح) في إحدى ساحات المدينة، وهنا تظهر تشابيه معسكر الحسين عليه السلام



صورة رقم (9) تشابيه قيادات معسكر يزيد وتخيلاتهم الأسطورية عن أشكالهم الشيطانية



صورة رقم (10) تعبر الصورة عن الطقوس التي توظف لها كل مؤسسات المجتمع



صورة رقم (11) شكل رمزي لسفينة وسطها مرقد الحسين (عليه السلام) وسيف ذي الفقار للإمام علي (عليه السلام)، أما السفينة فإنها ترمز إلى الحديث القدسي: (إن الحسين مصباح الهدى وسفينة النجاة)، وأما السيف يرمز للقوة التي تتفاخر بها الشيعة عند إمامهم علي (عليه السلام)

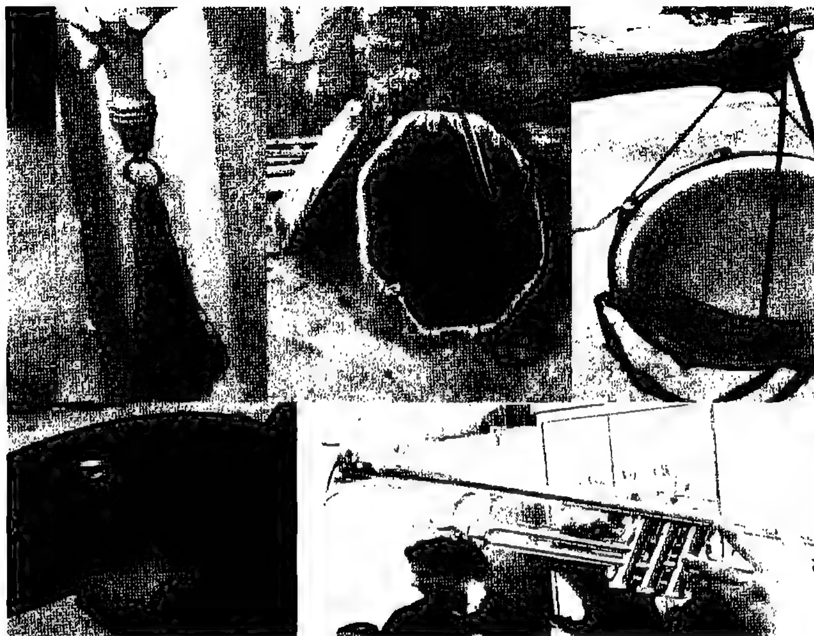


صورة رقم (12) التحشيد الجماهيري العفوي لمشاهدة استعراض المواكب في شارع المواكب





صورة رقم (13) ممارسة اللطم شور في أحد المساجد في المدينة



صورة رقم (14) الأدوات المستخدمة في الموكب الاستعراضي

المراجع والمصادر

المصادر العربية

1. القرآن الكريم
2. الكتاب المقدس
3. الأب صبري المقدسيّ، الموجز في المذاهب والأديان، ج1، مطبعة ميديا، 2007.
4. إبراهيم الحيدري، مراسم العزاء الحسينيّ، قراءة تاريخيّة اجتماعية في نشأتها وعوامل تطوّرها واستمرارها، مجلة النّور، العدد73، حزيران1997.
5. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، دار الحديث، 2013.
6. أبو جعفر، محمد بن جرير الطّبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج2، ط2، القاهرة، 1969.
7. أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج٤، دار الاتحاد الثقافي، بيروت، ط1، 2012.
8. أبو عبد اللّه ابن القيم، زاد المعاد، تحقيق: حسن محمد المسعودي، ج1، دار الفكر، بدون تاريخ.
9. أحمد العامري الناصريّ، التّطبير تاريخه وقصصه، دار المحجّة البيضاء، ط1، 2009.
10. أحمد بن محمد القسطلاني، إرشاد الساري باب (حكم صيام عاشوراء)، ج3، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، بدون تاريخ.

11. أحمد عطيّة اللّه، القاموس الإسلامي، ج4، مكتبة النّهضة العربيّة المصريّة، القاهرة، 1976.
12. أحمد مجدي حجازي، علم اجتماع الأزمة (تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة)، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
13. أدد، عقيدة المهدي المنتظر لدى العراقيين القدماء، موسوعة العقائد الدينية العراقية، العدد 8 ـ 9، مركز دراسات الأمة العراقية.
14. بشير ناظر حميد، دراسات في علم الاجتماع، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2014.
15. بكري خليل، الأيديولوجيا والمعرفة، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2002.
16. تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، 2002.
17. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، ط2، بيروت، 1993.
18. حسن العلوي، الشيعة والدّولة القوميّة في العراق 1914 ـ 1990، قم، دار الثقافة، بدون تاريخ.
19. حسين أحمد شحادة، اجتماعيات الدين والتدين (دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية)، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010.
20. راضي آل ياسين، صلح الحسن ﵇، منشورات الشريف الرضي.
21. زهية جويرو، الإسلام الشعبيّ، دار الطّليعة. بيروت، ط1، 2007.
22. زينة جسام محمد، مجالس الملايات (دراسة أنثروبولوجيّة في جسر ديالى)، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 2012.

23. شاكر سعيد البيضاني، العقل في المجتمع العراقي، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الآداب، 2009.
24. شحاته صيام، النظريّة الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكيّة إلى ما بعد الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، بدون تاريخ.
25. شهيرة بو خنوف، أساطير وطقوس الاستسقاء واستقبال الرّبيع في منطقة خراطة (بجاية)، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري (تيزي وزو) الجزائر، 2012.
26. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، منشورات مصطفوي، قم، ج5.
27. صلاح كاظم جابر، المضامين الاجتماعية للعمل في الإسلام، رسالة ماجستير، العراق، جامعة القادسية ـ كلية الآداب، 2001.
28. عادل رؤوف، صناعة العقول (بين التقليد الفقهي وثقافة التقليد)، المركز العراقي للإعلام والدراسات، 2007.
29. عباس الزيدي، التّطبير طقوس وثنيّة، مؤسسة البديل للدّراسات والنّشر، ط1، 2011.
30. عبد الحميد لطفي، علم الاجتماع، بيروت، دار النهضة العربية، ط7، بدون تاريخ.
31. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
32. عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.
33. عبد اللّه دشتي، مفاهيم يجب أن تصحّح حول عاشوراء، جدة، بدون مكان طبع، 1429هـ

34. علاء جواد كاظم، الصورة حكاية أنثروبولوجية، التنوير للطباعة والنشر، 2013.

35. علاء جواد كاظم، بنية العقلية العراقية (دراسة تأويلية في الأنثروبولوجيا المعرفية)، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، 2012.

36. علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، دار ومكتبة دجلة والفرات، بيروت، لبنان، 2010.

37. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج4، دار الراشد ط2، بيروت، 2005.

38. علي جواد وتوت، الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008.

39. علي جواد وتوت، محاضرات ألقيت على طلبة الدراسات العليا، ماجستير في سوسيولوجيا السياسة، غير منشورة.

40. عماد بن صولة، وظائف الزّاوية في المجتمع التونسيّ، أطروحة دكتوراه، تونس، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، 1999.

41. عويسي خيرة، رمزية الهدية في العلاقات الاجتماعية في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح ـ ورقله، 2011.

42. فلاح محمود البياتي، الشّعائر الحسينيّة في مدينة الهنديّة (طويريج)، دار الفرات للثّقافة والإعلام، الحلة، العراق، 2011.

43. فيصل الخالدي الكاظمي، المنبر الحسينيّ (نشوؤه حاضره وآفاق المستقبل) الشيخ نعيم قاسم وآخرون، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت ـ لبنان، 2010 ـ 1431هـ

44. كامل المراياتي وآخرون، طقوس التعميد في الديانة المسيحية، مجلة بيت الحكمة (دراسات اجتماعية) العدد 18، 2006.

45. كمال الحيدري، الفتاوي الفقهيّة، العبادات، ج2، دار المرتضى للطّباعة والنّشر، ط9، 2012.

46. كمال الحيدري، الفلسفة (شرح كتاب الأسفار الأربعة الإلهيات بالمعنى الأعم)، ج1، مؤسسة الإمام الجواد (عليه السلام)، بغداد، 2014.

47. مازن مرسول محمد، سوسيولوجيا الأزمة، بغداد، الحضارة للطباعة والنشر، 2008.

48. مجاهد أبو الهيل بدر الجابري، المشّاية في مراسيم الزيارة الأربعينيّة، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 2012.

49. مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2014.

50. محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ج1، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر(قده)، ط2، 1431.

51. محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج10، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت لبنان، ط3، 2008.

52. محمد تقي مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج1، دار الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، ط8، 2008.

53. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي، المركز الثقافي العربي، بدون تاريخ.

54. محمد شيا، مناهج التفكير وقواعد البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، 2008.

55. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.

56. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.

57. محمد مهدي الآصفي، في رحاب عاشوراء، ج5، مطبعة مجمع أهل البيت، النجف الأشرف، 2008.
58. محمود شكري الآلوسي البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق. محمد بهجة الأثري، ج2، بدون تاريخ ومكان طبع.
59. محمود شمال حسَن، مرجعيات الجماعات، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2010.
60. مظهر سليمان، قصة الديانات، دار الوطن العربي، ط1، بيروت، 1984.
61. معروفي العيد، الهرمينوطيقا(جدلية الأصل والانزياح)، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2015.
62. منصف المحواشي، العائلة والفرد وممارسة المقدّس من خلال حركة التّحديث الاجتماعيّ، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، تونس، 2000.
63. ندى الحجاج، مراسيم العزاء في العراق، النّشأة والتطوّر والآثار والتداعيات، مجلّة أطياف، العدد 2، 2010.
64. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط8، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، 2008.
65. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.
66. النعمان القاضي، أساس التأويل، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.
67. هادي محمود، التوظيف السياسي للفكر الدّيني، مطبعة دار الروّاد المزدهرة، بغداد، بدون تاريخ.
68. هبة الدين الشهرستاني، نهضة الحسين، العراق، جامعة المنشورات الإسلامية، 1969.

69. وسام العثمان، المدخل إلى الأنثروبولوجيا، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، 2002.
70. يوسف زيدان، اللاهوت العربيّ وأصول العنف الدّينيّ، دار الشروق، ط2، 2010.

المصادر المترجمة

1. أحمد لاشين، كربلاء بين الأسطورة والتّاريخ (دراسة في الوعي الشّعبيّ الإيرانيّ)، رؤية للنّشر والتّوزيع، ط1، 2009.
2. أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: أبو بشر متى بن يونس القنائي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
3. إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، دار المدار الإسلامي، 2005.
4. أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: الدكتور فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
5. بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.
6. جان ـ بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة. بسمة بدران، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 2001.
7. جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانيّة، ترجمة: د. جورج كتورة، المؤسّسة الجامعيّة للنّشر والتّوزيع 2009.
8. جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط3، مجد المؤسسة الجامعية، بيروت، 2008.
9. جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا (رموزها وأساطيرها وأنساقها)، ترجمة: مصباح الصمد، ط2، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.

10. جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم، ج1، ترجمة: د. نبيلة إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1972.
11. حسين رجبي، الشّعائر الحسينيّة فوق الشكوك والشّبهات، ترجمة: عبد الرحيم الحمراني، مؤسّسة التّاريخ العربيّ، بيروت، 2008.
12. داريوش شايغان، ما الثورة الدينية (الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة)، ترجمة: د.محمد الرحموني، دار الفكر الجديد، العراق ـ النجف الأشرف، بدون تاريخ.
13. دانيال هيرفيه ليجيه ـ جان بول ويليم، سوسيولوجيا الدين، ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
14. دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، الجزائر، 2007.
15. رالف رزق اللّه، يوم الدّم، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطّليعة. بيروت، 1997.
16. الرزينة ر. لالاني، الفكر الشّيعيّ المبكر (تعاليم الإمام محمد الباقر)، ترجمة: سيف الدّين القصير، دار السّاقي بالاشتراك مع معهد الدّراسات الإسماعيليّة، ط1، 2004.
17. روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ.
18. سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، من دون تاريخ.
19. سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1948.
20. علي شريعتي، التشيّع العلويّ والتشيّع الصفويّ، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت ـ لبنان، دار الأمير، 2002.

21. علي شريعتي، الشهادة، ترجمة: د. إبراهيم دسوقي شتا، دار ابن طاوس، ط3، بدون مكان طبع، 2010.
22. فروند جوليان، علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دمشق، مطبعة وزارة الثقافة، 1977.
23. كليفورد غيرتز، تأويل الثّقافات، ترجمة: د. محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
24. لوك فيري، تعلم الحياة (سأروي لك تاريخ الفلسفة)، ترجمة: د. سعيد الولي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2011.
25. ماجي هايد. مايكل ماكجنس، أقدّم لك... يونغ، ترجمة: محيي الدّين مزيد، القاهرة، المجلس الأعلى للثّقافة، 2001.
26. ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، بيروت، مركز الإنماء القومي.
27. مرميه تيودول ري، الأسرار حياة الإيمان، ترجمة: الخوري يوسف ضرغام، لبنان، بدون مكان طبع، 1986.
28. ميشيل كازينيف، التزامنية، ترجمة: سعد هادي سليمان، الدار الوطنية للنشر والتوزيع.
29. نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود عودة وآخرون، مصر، دار المعارف، ط7، 1983.
30. هنري كوربان ـ بول كراوس، رسالة أصوات أجنحة جبريل للسهروردي مع شرح لها، دار بيبليون، باريس، 2010.
31. يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، 2001.
32. ولي نصر، الانبعاث الشّيعي، ترجمة: مختار الأسدي، دار الكتب العراقيّة، بيروت. لبنان، 2011.

مصادر الإنترنت

1. إيزابيل بنيامين ماما آشوري، حروف حول كربلانو (كربلاء)، موقع كتابات في الميزان، http://www.kitabat.info/subject.php?id=28779
2. إيزابيل بنيامين ماما آشوري، المحاولات الثلاث التي أسست لفصل الدين عن الدولة، كتابات في الميزان، http://www.kitabat.info/subject.php?id=40299
3. إيزابيل بنيامين ماما آشوري، نبوءة كتاب الرب المقدس: من هو قتيل شاطئ الفرات؟ ج2، موقع كتابات في الميزان، http://www.kitabat.info/subject.php?id=28604
4. خضر ديب مبارك الخالدي، أبرز المحاور التي تقوم عليها نظرية يونغ، منتدى الإرشاد التربوي والنفسي بين الأصالة والمعاصرة، 2000.
5. زهير الخويلدي، نظريّة الهابيتوس والرّأسمال الرمزي عند بيير بورديو، مقالة، 2013، مكتبة دروب http://www.doroob.com/?p=21247
6. قاسم حسين صالح، تساؤلات محرجة في الدين ـ سيكولوجيا الدين: يونج وفرانكل، الحوار المتمدن ـ العدد: 2675، 2009.

المصادر الأجنبية

1. Dias 1956; Evans _ Pritchard 1951, Hoebel 1949, Jacobs and Stern 1947; Kroeber 1957a; Lowie 1953; Marinus 1939; Staintzves 1936; Vilkuna 1951; Winick 1956.
2. V., Basil, HANS, Religion, Ethics and Development _ Method and Metamorphosis, 2011, p.p 31.المكتبة الافتراضيّة العراقيّة

الفهرس

اجتماعية التديّن الشّعبي

مهتدي الأبيض

تكاد اغلب المجتمعات في العالم تمارس الطقوس في حياتها، لكن تختلف الممارسات من مجتمع إلى آخر. ففي المجتمعات المتمدنة تكون الطقوس جزء من هويتها الثقافية وتراثها الثقافي فيمارسون الطقوس كاعتزازهم بتاريخهم الثقافي فيشكل الطقس لهم مظهر خارجي ليس إلا. اما في المجتمعات البدائية فالطقوس تشكل عندهم هويتهم الدينية وروح التضامن والقداسة فلم تشكل الطقوس لهم مظهراً خارجياً بل جزء مهم من تكوينهم الوجودي واستنتجنا ذلك حسب ما لاحظته الدراسات الانثروبولوجيا التي جرت في تلك المجتمعات.

وبالتالي ان طقوس عاشوراء التي تجري في الشوارع من كل سنة في محرم هي شبيه بالطقوس البدائية إلى حدا ما. كذلك تعّد الطقوس العاشورائية جزء من تكوين الجماعة الشيعية وجزء من وجودهم ومصيرهم التاريخي. كما ان الطقوس في المجتمعات البدائية تمارس من اجل استمالة الإله او الارواح العليا لجلب منافعها ودفع مضارها، اما الطقوس العاشورائية حسب ثقافة المجتمع الشيعي هي من اجل الشفاعة وغفران الذنوب ليس إلا، فضلاً عن أن الطقوس في المجتمعات البدائية وفي مجتمعاتنا تكون نوع من التخدير والتصوف من اجل الهروب من الواقع والبؤس والالم لربط حياتهم بأمل هم صانعيه وهذا ضرب من الافيون فارغ المحتوى. اتسائل هنا.

هل ما زال آثار الثقافة البدائية قابع في لا شعورنا الجمعي؟ ام نحن ما زلنا بدائيون بأمتياز؟

Designed by mm Studio